

جيريمي ستانكروم
جيمس كارفي
تليجرام : هنا سهر الأزبكية
#923
أعظم
فلاسفة
غيروا العالم
ترجمة: أحمد الناصح
تقديم: علي حسين
MA'NA



أعظم فلاسفة
غيّروا العالَم

اسم الكتاب: أعظم فلاسفة غيروا العالم

اسم المؤلف: جيريمي ستانكروم وجيمس كارفي

ترجمة: أحمد الناصح

الطبعة الأولى 1442هـ/ 2021م

عدد الصفحات: 384 صفحة

الناشر: دار الكتب العلمية للطباعة والنشر والتوزيع. العراق - بغداد

الرقم الدولي: ISBN 978 - 9922 - 601 - 89 - 2

دار الكتب العلمية
للطباعة | النشر والتوزيع
العراق - بغداد - شارع المتنبي
07819141219 | 07702931543
darktbalmya@yahoo.com



جيريمي ستانكروم
جيمس كارفي

أعظم فلاسفة غيّروا العالَم

مكتبة | سُر مَن قرأ

ترجمة
أحمد الناصح

تقديم: علي حسين

#923





المحتويات

القرن الثامن عشر

القرن التاسع عشر

القرن العشرين


الجرام
هنا سور الأزبكية
غواص في بحر الكتب
باحثون



هل ماتت الفلسفة؟

الفلسفة من أكثر اهتمامات الإنسان سموًا، وأكثرها تفاهة في الوقت نفسه. إنها تعمل في الزوايا المظلمة، وتفتح أوسع الآفاق.

وليام جيمس

هل ماتت الفلسفة؟ هذا السؤال دائما ما يطرح للنقاش، وهو سؤال لم يطرح اليوم، وانما طُرِح منذُ ان أُسّست الفلسفة أول مرة، وكانت تعني: (حُبّ الحكمة)، فكلما تطورت الحياة كان هنالك سؤالٌ محدد: هل استنفدت الفلسفة أغراضها وماتت؟ وقد اثير هذا السؤال قبل سنوات عندما كتب ستيفن هوكنغ في مقدمة كتابه (التصميم العظيم) – ترجمه إلى العربية ايمن احمد – ان الفلسفة ماتت، لأنها لم تتمكن من مواكبة التطور في العلوم الحديثة. فالعلماء، الآن، وليس الفلاسفة حسب قول هوكنغ، هم من يحملون المشاعل لاستكشاف ما هو مجهول في الكون: « فلم نعد نحتاج لتأملات الفلاسفة للإجابة عن أسئلة من شاكلة: كيف نشأ الكون؟ وهل يحتاج الكون إلى خالق؟ وما إلى غير ذلك، فلدينا الآن من القدرات النظرية الرياضية،

والمعدات التجريبية لمقاربة هذه الأسئلة المحيرة، ما يغنينا عن التأملات الفلسفية المحضة ».

في كتابه الممتع الفلسفة انواعها ومشكلاتها، يكتب هنتر ميد: « إذا قال أحدهم ان الفلسفة عبارات لا معنى لها، وانها في حقيقتها لغو، لكان ذلك أسوأ من مجرد إثارة أعصاب ».

في كل مرة يحاول البعض ان يقول بان الفلسفة لم يعد لها مكان في المجتمع الحديث، حَتى إنّ العبارة الشهيرة (يا أخي لا تتفلسف)، تطلق على من يحاول ان يثير جدالا ما. البعض الآخر يدعي ان الفلسفة قد وصلت إلى نهايتها لأن أسئلتها التي طرحتها قد تم الإجابة عنها.

في هذا الكتاب (أعظم فلاسفة غيروا العالم) الذي كتبه جيريمي ستانكروم بالتعاون مع جيمس كارفي، يحاول المؤلفان وهما من ابرز المهتمين بدراسة تاريخ الفلسفة في الوقت الحاضر، ان يقدما للقارئ غير المختص تاريخ الأفكار الكبرى من خلال رجالها العظام، البداية مع الثلاثة الكبار سقراط، أفلاطون، أرسطو، مرورا بكانط وهيغل وماركس وشوبنهاور ونيتشه وانتهاء بصاحب (المراقبة والمعاقبة) ميشيل فوكو، انها قصة الفلسفة على حقيقتها في بحث ممتع وسلس يمكن ان نصفه بوجبة معرفية خالية من دسم المصطلحات الجافة، إذ يجد القارئ نفسه يعيش مع عباقرة ومجانين ومتشردين ومتزمتين في حكايات مليئة بالتفاصيل المثيرة.

كان مارتن هايدغر قد اعلن العام 1954 ان الفلسفة ماتت مع نيتشه الذي قتلها بعدما اكتشف انها غير مجدية وخداع للنفس. وكان هايدغر قد وجه سهامه أيضًا إلى ماركس وفرويد إذ اعتبر انهما حاولا ان يقنعا الجمهور ان الفلسفة يمكن ان ترتبط بالايديلوجية وتساندها، رغم ان هايدغر، كان هو الآخر، قد دخل في لعبة الايديلوجيا، فبعد ان اعلن رأيه بوضوح ان الفلاسفة لايستطيعون الهروب من الفلسفة التقليدية، وكان يقصد بذلك جان بول سارتر، وان هذه الفلسفة التي تعرّف الإنسان باعتباره (حيوانا عاقلا) تنتقص، في نظره، من الإنسان، أصبح العام 1933 رئيسا لجامعة فريبيرغ، وعضوًا في الحزب الوطني الاشتراكي، وباتت كتاباته ترتبط بشكل واضح بما أسماه الصحوة الوطنية الألمانية، وكان يعتقد ان الجامعة يجب ان تشارك في المهمة الروحية للشعب الألماني، ولم تعد المعرفة الأكاديمية بالنسبة إليه سعيًا منعزلًا عن العمل السياسي، وحين زاره شبنجلر في تلك الأيام وجده منتشيا بالثورة التي احدثتها الاشتراكية الوطنية، وكان يرى ان باستطاعته ان يقدم الدعائم الفلسفية كلها للحزب الاشتراكي الوطني. كان وعده بولادة جديدة للامة الألمانية، مناسبا أيضًا لانعدام ثقته بالثقافة الليبرالية العالمية، لانه سرعان ما استيقظ من وهمه فقدم العام 1934 استقالته من رئاسة الجامعة، وفي نهاية الثلاثينيات زال الوهم عنه في ما يتعلق بالتوجه الذي اتخذته الحركة النازية على الرغم من انه لم يتنصل من وجهات نظره، فقد ظل يؤمن ان الاشتراكية الوطنية هي المسار الصحيح للامة

الألمانية، ونراه العام 1966 يعترف بانه رأى الصحوة الوطنية تحت قيادة هتلر تعبيرا عن قدوم السوبرمان الذي تحدث عنه نيتشه، ووجد ان الفلسفة التقليدية خدعته كثيرا لانها شكلت لديه حماقة معرفية.

ظل الفيلسوف الألماني الشهير هيغل يعتقد ان الفلسفة لا يمكن أن تمارس في مرحلة الشباب بل في نهاية العمر، وقد كتب جيل دولوز ان هيغل سيظل منتهى الفلسفة ونهايتها، ويمكن ان نعتبر هذا أمرا صحيحا. فكل الفلسفات التي جاءت بعد هيغل سعت، بصورة أو بأخرى إلى الدوران في فلك هذا الفيلسوف الكبير، إِذ ينظر إلى فلسفة هيغل على انها القمة التي بلغها تطور المثالية الألمانية، فمن غير هيغل يستحيل تصور ماركس، وعلى ذلك فمن الصعب بدونه تخيل الخلافات الأيديولوجية السائدة في عصرنا الحالي، لكن هيغل كانت له آثار أخرى عديدة اثرت في الفكر الحديث، وهي آثار لاتقتصر على الفلسفة بل تشمل النظريات الاجتماعية والتاريخ والقانون. وحتى في الفيزياء كانت لهيغل مساهمات جادة، وتختلف الآراء حول فلسفته، فالبعض ينظر إليه كما ينظر إلى أرسطو على انه هو الفيلسوف الذي أتى بمذهب رحب يضم في داخله كل الفلسفات السابقة، والبعض الآخر يعده الخطأ الأكبر في الفكر البشري، وليس في هيجل الإنسان أي جانب طريف، إِذ يبدو ان الهدف الوحيد لحياته كان القيام بدور كاتم سر (المطلق)، لقد وصف هيغل فلسفته بانها: « محاولة لجعل الفلسفة تنطق بالألمانية ».

وربما جاء هذا الاستعراض لكبار الفلاسفة دليلاً على ان عصر الفلسفة الكبيرة قد انتهى، فاليوم كما يقول البعض من المتشائمين لن تجد كتابا فلسفيا مهما بعد وفاة دريدا ودولوز وفوكو، ومن النادر ان تجد اسما فلسفيا يثير اهتمامك.

يكتب بول ريكور: « لا اتفق مع العديد من الفلاسفة حول موت الفلسفة. على العكس من ذلك، اعتقد أن العدمية تتيح لنا أن نلاحظ، بوضوح، الفقر، والضيق اللّذيْن يعيشهما هذا المجتمع الذي استنفد أغراضه، ومُثُله العليا. لكن للاعتراف بذلك، إنه عمل من الأمل: إنه لحفر العديد من الأنسجة الميتة للانضمام إلى الأنسجة الحية. من لا يعرف أنه يتحرك في بيئة نخرية لا يحمل الأمل، إنه، ببساطة، يتمسك بالموجود. من ناحية أخرى، فإن القدرة على الحفر تحت الأنقاض، وتحت الحطام هي فعل إيجابي. أؤمن إيمانا كبيرا بإمكانية تجديد الموروثات القديمة للعصور القديمة، لأنه لا يمكن للمرء أن يكون له (مستقبل) إذا لم يكن له (ماض). لا يمكننا أن نأمل إذا لم يكن لدينا ذاكرة. ولكن يجب علينا إعادة تشكيل ذاكرة، لم تعد تكرارية لكنها إبداعية. هذا هو أحد أهداف الفلسفة ».

قبل 2500 عاما اعتقد سكان أثينا ان الفلسفة اندثرت بعد ان تم تنفيذ حكم الإعدام بالمشاغب سقراط، فالرجل الذي كان أفطس الأنف، قصيرا، بدينا، رثّ الملبس، كانت له شخصية قوية وعقل ذكي. اتفق الجميع في أثينا على أن لا أحد يشبهه، كان مزعجا جدا. لكن رغم ذلك أحبه البعض، كانت الأسئلة

التي يطرحها في الأسواق حادة كموسى الحلاقة، كما وصفها برتراند رسل في كتابه تاريخ الفلسفة الغربية.

إلّا أن موت سقراط أعطى للفلسفة دفعة كبيرة لكي تنتشر على يد تلامذته وكان اشهرهم أفلاطون، ولهذا لم تمت الفلسفة كفكر، ربما مات سقراط كشخص، لكن أفكاره التي كانت مثل طائر الفينيق تولد من رمادها حوّلها ماركس إلى أداة لتغيير العالم، وجددها نيتشه من خلال التراجيديا الإغريقية، ومنحها سارتر وجودها من خلال مسرحياته وكتاباته الأدبية، وفرّعها دريدا في الحديث عن الترجمة والأدب والأمور اليومية، وادخلها فوكو ردهات المجانين.

قبل وفاته بعامين، كتب الفيلسوف وعالم النفس الأميركي جون ديوي ردًا على سؤال حول مصير الفلسفة قائلًا: « كنت أسعى لإطالة عمر الفلسفة، لكن كلمتين اصبحتا قريبتين من الناس، وهما العلم، والديمقراطية، اسدلتا الستار على مهنة الفيلسوف » . كان ذلك العام 1950، آنذاك كان ديوي يعتقد ان الإنسان المعاصر قد تجاوز الفلسفة، وان النظم السياسية الحديثة والثورة العلمية كانا وراء موت الأم العجوز (فيلسوفيا)، فهل ماتت الفلسفة حقًا؟ وهل ان على البشرية ان تؤدي لها الطقوس والمراسم الجنائزية؟

بعد عام واحد سيكتب فيلسوف بريطاني اسمه برتراند رسل، رسالة إلى جون ديوي، يقول فيها: « سيدي العزيز أكاد اتفق معك اتفاقًا تامًا في معظم آرائك، لكنني مضطر،

للأسف، أن اختلف معك في نظرتك لدور الفلسفة في عصرنا، أعني الاستعانة بالعلم ومناهج التربية والديمقراطية كبديل عن معارفنا الفلسفية، فما تزال معظم معارفنا ونشاطنا العلمي والتربوي والسياسي تخضع لرضا هذه الأم العظيمة الفلسفة ».

ويتساءل رسل: ما هي الفلسفة؟ انها: « تتألف من تأملات حول الموضوعات التي لم تستطع المعرفة العلمية ان تحسمها، والفرق بين الفلسفة والعلم ان العلم يدور حول ما نعرفه، أما الفلسفة فتدور حول ما لا نعرفه ».

الفلسفة، إذًا، مثل الكائنات الحية تموت، وتحيا، فهي إبداع إنساني يتخلّق عندما تتهيأ له الظروف، ولهذا يجد رسل في عبارة موت الفلسفة نهاية للحياة، وتعبيرًا عن عدم قدرة الإنسان على المقاومة واستعمال حريته.

ثَمَّةَ فكرة فلسفية جديدة تقول انه طالما كان هناك احتدام فلسفي في النقاش حول موت الفلسفة، فذلك يعني أن الفلسفة لم تمت، بل هي حية تنبض بالنشاط، فلو ماتت لما احتدم النقاش، ربما ماتت الطرق الغربية للفلسفة، وبات عليها أن تنتهج طرقًا جديدة.

هل يمكننا طرح السؤال عن مستقبل الفلسفة؟

يجيب بول ريكور: في الواقع، تتعرض الفلسفة للتهديد إلى حد كبير بسبب اعتقاد البعض بعدم جدواها فيما يتعلق بالعلوم، لكنني أرفض أي نوع من النبوءة النيتشوية، أو الهايدغرية، أو نبوءة أخرى. يكفي أن يظهر فيلسوف عظيم حَتى تكون جميع

توقعاتنا خاطئة. هل يمكن للمرء أن يتوقع هيجل من القرن الثامن عشر؟ هناك خلق الفكر الذي لا يمكن برمجته. هناك الكثير من الناس الذين يمارسون الفلسفة، لكن القليل جدا من الفلاسفة العظماء. مهمتنا، هي الحفاظ على الذاكرة والعمل، وأود أن أقول، بأمانة وجدية، مع ما أطلق عليه نيتشه (الاستقامة الفكرية).

تموت الفلسفة عندما يغيب الوعي بالواقع، وتنتهي عندما تخرج عن الموقف الحضاري، وتحيا الفلسفة عندما تنبثق عن الوعي بالتاريخ والحاضر. ذات ساعة من يوم 10 تشرين الثاني العام 1619 سيعزل رجل نفسه في حجرة فيها مدفأة ليبحث عن السبيل الوحيد للعثور على المعرفة، كان رينيه ديكارت يدرك ان الفلاسفة ما زالوا يطرحون نفس المشاكل القديمة، فهم في بحث دائم عن غاية الوجود واسرار الكون، عن غاية الوجود، ليخرج بعد ساعات يعلن « انا افكر، إذًا أنا موجود » وليضع الفلسفة على سكة جديدة تبحث فيها عن اهمية وجود الإنسان في الحياة، وغايته ككائن بشري.

منْ أجل هذه الفلسفة، علينا ان نقرأ هذا الكتاب بإمعان، وهو يقدم لنا وجهات نظر حول اهم القضايا التي اثيرت منذُ طاليس، وحَتى فتغنشتاين، وما طُرِحَ من أفكار، من منظور جديد، متميز. انه كتاب عميق وممتع في الوقت نفسه.

علي حسين

تمهيد

لا أحد متأكدٌ تمامًا ما هي الفلسفة. ولَئِن لم تكن هذه بدايةً مُطَمْئِنةً لكتابٍ عن سبعة وثلاثين عَلَمًا من أعلام الفلسفة، فهي في الأقل بداية صادقة. هناك ثلاثة أنواعٍ من الرؤى في ما يخص ماهية الفلسفة، ولكل نوعٍ خصومه ومؤيدوه، وتستحق هذه الرؤى وقفةً منا.

يرى بعضهم ان أفضل تعريف للفلسفة هو ذلك الذي يعتمد المادة المجردة لبحثها. تتعامل الفلسفة - في صورتها التقليدية - مع الأسئلة الثلاثة الكبيرة. ما الذي يوجَد؟ كيف نعرف عنه؟ وما الذي نحن فاعلون بصدده. مِنْ ثَمَّ تحيلنا الأجوبة إلى الميتافيزيقا، أيْ دراسة طبيعة الحقيقة، الإبستمولوجيا، أيْ دراسة الشروط اللازمة لمعرفة شيءٍ ما، والأخلاقيات (الإيتيقا)، وهي محاولتنا لنعرف ما الذي يعنيه أن نعيش حياةً طيبةً أخلاقيًا. تعد هذه الأسئلة بشريةً بامتياز، بمعنى أنه من المستبعَد أن تكون بشرًا دون أن تراودك عاجلاً أو آجلاً. تعكف العقول العظيمة أحيانًا على تَدَبُّر هذا الأسئلة والتفكير فيها، والنتيجةُ هي الفلسفة.

يجادل آخرون أن المرء يمكن أن يتفلسف بخصوص أيِّ شيء، وأن أفضل تعريف للفلسفة هو باعتبارها منهجًا خاصًا. يتعلق هذا المنهج أساسًا بالتفكير الأرِيب والنظامي، والاستنتاجِ بناءً على أسباب، ثُمَّ الخروج برؤىً واضحةٍ تأسيسًا على تلك الاستنتاجات. يمكن لأيِّ أحدٍ أن تكون له رؤية حول الصواب أو الخطأ، لكن الرؤية تصبح فلسفةً إذا كانت لها ملامح واضحة، وكانت تستند إلى التفكير السليم.

أخيرًا، يرى بعضهم أن الفلسفة تتلخص في اتجاه أو طريقة معيَّنَين في الحياة. وتتميز هذه الطريقة في العيش برؤيةٍ نقديةٍ للأشياء، ورفضٍ للتسليم بما يسلِّم به الآخرون دون تمحيص. أودت هذه الرؤية للفلسفة بغير واحدٍ من عظماء الفلاسفة إلى متاعب خطيرة، ومنهم سقراط الذي اعتقَدَ أن حياةً لا تَدَبُّر فيها لا تستحق العيش. ولم يقتصر سقراط على تبني هذه الرؤية فكريًا فحسب، بل مات من أجلها في الواقع. يوافقه كثيرون في الاعتقاد أن كلمة (فلسفة)، التي تعني حرفيًا (حُب الحكمة)، تتعلق في الواقع بمقاربةٍ للحياة، كمقابل للرؤيتين السابقتين اللتين تتعلق إحداهما بمجموعة أسئلة، والأخرى بمنهجٍ ما.

سيجد القراء الباحثون عن أجوبة للأسئلة الثلاثة الكبيرة نماذجَ تُمَثِّل الرؤى التي يعتنقون في الفلسفة. إذ تحظى أجوبة الأسئلة الثلاثة الكبيرة باهتمامٍ بالغ قطعًا، كما الحال مع رؤية الفلسفة بوصفها منهجًا خاصًا، وكذلك الأمر مع حيوات كلٍّ من الفلاسفة. ليس سرًا أن بعض محتوى الكتاب قد يثير

تحفظ القراء، وليس إلى اتقاء ذلك من سبيل. سينزعج أنصار المنهج من وجود هيگل ونيتشه ضمن الفلاسفة الذين يتناولهم الكتاب. بينما قد يتفاجأ أنصار الرؤية الأولى، أيْ مادة البحث، من احتواء الكتاب لميكافيلي. كذلك سيتعجب أنصار الرؤية التي تعتبر الفلسفةَ طريقةَ حياةٍ من إدراج هايدگر، وبيكون.

على الرغم من كل ذلك، لا غبار على قائمة الفلاسفة الذين احتواهم الكتاب. وحَتى لو كان صعبًا تعريف ماهية الفلسفة، فمن السهل التعرف عليها حالما تراها. يجادل فيتگنشتاين أن بعض المصطلحات تُميِّز الأشياء لا بتعريفٍ ضيق، بل بشيء يشبه التشابه العائلي. ربما لا يتمتع جميع أفراد العائلة بأنفٍ مطابقٍ لأنف الجد الأكبر، لكنَّ الانتماء لتلك العائلة ظاهرٌ عليهم بوضوح. كذلك الأمر بالنسبة لأعلام الفلسفة. يتفلسف البشر منذُ أكثر من ألفي عام، ومن غير المعقول إطلاقًا في فترة زمنية بهذا الطول، أن يكون جميع الفلاسفة مطابقين لطراز واحد.

يتَتَبَّع هذا الكتابُ أضخم الأفكار في أكبر أجزاء المسيرة التاريخية الطويلة للفلسفة وأكثرها تأثيرًا. سيجد القارئ هنا أوائل المفكرين الفلاسفة في الغرب، قدماء الفلاسفة الإغريق والرومان، الذين تدين لهم الفلسفة بالكثير. سنرى كيف أضحتْ همومُهم همومَ من تلاهم من الفلاسفة، سنرى كيف شَكَّلَتْ أجوبتُهم ما نسميه اليوم بالفلسفة. لن نتجاوز بالطبع فلسفة القرون الوسطى، التي حملتْ بدورها الهمومَ القديمة لتسلّمها لفلاسفة عصر النهضة، مضيفةً عليها نكهتها الدينية. يتناول

الكتابُ بعنايةٍ أيضًا تفكيرَ العصر الحديث، الانفجار الحديث للفلسفة الذي بدأ من ديكارت. يعرج الكتاب أيضًا على مؤسسي العقلانوية rationalism والإمبريقية empiricism وممثليهما، كما على الاستنتاجات الكئيبة لمذهب التشكيكية scepticism.

ما زالت المسيرة الطويلة، لحسن الحظ، مستمرةً، لذا سيتناول الكتابُ أيضًا ما يميز الفلسفة المعاصرة، وربما ما ستصبح عليه مستقبلًا. ما زالت الفلسفة، مهما كانت ماهيتها، متواصلة، ويأخذ الكتابُ بالاعتبار حقلَ الفلسفة كما يمارَس الآن، كما المسيرة التي قادت إلى ظهور الفلسفة المعاصرة أخيرًا.

عادةً ما تتضمن مقدماتُ كتبٍ كهذا الكتاب، نوعًا من الاعتذار عن العجالة وعدم التفصيل، بأن يشير المؤلف إلى أن من غير الممكن وصفُ أفكار عددٍ كبير من أعلام الفلسفة بالتفصيل في كتاب واحد. كذلك قد تحتوي على اعتذارات من نوعٍ آخَر، ونعني به الاعتذار عن تناول بعض الفلاسفة وإهمال آخَرين. أما نحن فلا ننوي هنا تقديم اعتذارات عن أمورٍ لا محيص عنها كهذه. إذ هل يُعقَل أصلًا الاعتذار عن أمر فعليٍّ أو مجموعة من الأمور الفعلية؟ كُتِبَ هذا الكتابُ أساسًا لأناس أذكياء يعرفون ما هم مقبلون على التعامل معه عندما يشترون كتابًا. فحتى لو لم يقدم الكتابُ سردًا شاملًا لأفكار أعلام الفلسفة - وأيُّ كتابٍ يمكنه أن يفعل ذلك؟ - فهو في الأقل مدخلٌ نافع ولا ريب. وقد ذكرنا مع كل فيلسوف مجموعةً مهمة من أعماله علها تفيد القارئ الذي يريد دراسة هذا الفيلسوف أو ذاك على نحو أعمق.

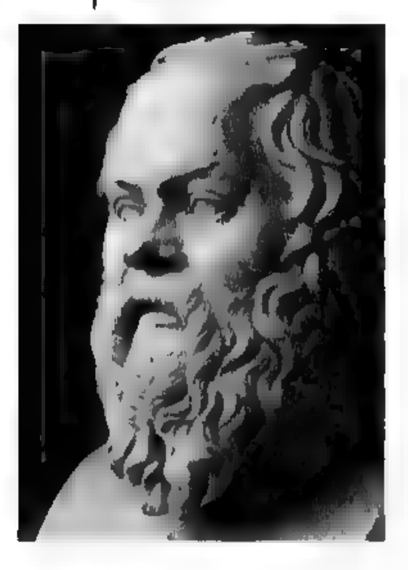
لكنْ حَتى عند قراءتك لتلك الأعمال، فإنك لن تجد فيها الخلاصة النهائية حول الفيلسوف الذي تدرسه.

مهما كانت رؤيتك للفلسفة، وبغض النظر عن اعتقادك في ماهيتها، فستجد في هذا الكتاب استعراضاتٍ لحيوات وأفكار أفضل المفكرين طرًّاً في ميدان الفلسفة، مع تركيز على تناولٍ نبيهٍ وعقلاني للأسئلة الأكثر بشريةً، الأسئلة الأصعب والأهم.



سقراط

470 - 399ق.م



من الصعب أصلاً أن يكون المرءُ مبالغًا عندما يتحدث عن عظمة تأثير سقراط في الفلسفة الغربية. إذ نعرف أنه كان معلِّم أفلاطون في فتوة الأخير، كما نعرف أن كتابات أفلاطون قد أثرت تأثيرًا عميقًا وراسخًا في التفكير الغربي بأكمله عمليًا.

كذلك من الصعب أن ننكر مدى جهلنا الكبير برؤى سقراط الحقيقية. لم يكتب سقراط شيئًا ذا طبيعةٍ فلسفيةٍ إلّا بالكاد، ولم يصلنا من كتاباته شيءٌ على كل حال. تكمن مشكلتنا، أو (المشكلة السقراطية)، في أننا لا نعرف على وجه الدقة ما كان سقراط يعتقد به في الواقع - ليس واضحًا ما إذا كان يدعي أنه يعرف أيَّ شيء. حَتى إنّه ينكر كونه معلِّمًا. هكذا فنحن نعرف

أنه كان مؤَثِّرًا أيما تأثير، لكننا لا نعرف طبيعة ذلك التأثير على وجه الدقة. وإنه لأمرٌ يثير الغيظ.

يُعتَقَد أن سقراط وُلِد لأمٍّ تعمل قابلة وأبٍ يعمل مَثّالًا. ورغم أنه عاني الفاقة في أواخر حياته، إلّا أنه في ما يبدو عاش ميسور الحال في حياته المبكرة. خَدَم سقراط جنديًا في سلاح المشاة لجيش أثينا، لذا فلا بدّ من أنه عاش في راحة مادية في تلك الفترة من حياته في الأقل. ومهما كانت الطريقة التي كان يسترزق منها، فلم يكن لمظهره أيُّ دور في ذلك. إذ غالبًا ما وُصِف بأنه ذو أنفٍ شبيه بكلب الباگ، وبأنه غليظ الشفاه، بدين، وكانت عيناه – على حِدَّتهما – بصليّتي الشكل، ويبدو أنه لم يكن يهتم بنظافته وهندامه. وقد اشتهر أيضًا بكونه شَروبًا للغاية.

لنتركْ حياة سقراط الخاصة عند هذا الحد وننتقل إلى مناقشة رؤاه. في الواقع، لدينا ثلاثة مصادر فقط للمعلومات بخصوص فلسفة سقراط، وهم ثلاثة كُتّاب عاصروه. يعطينا الشاعرُ الساخر أريستوفان تصويرًا كاريكاتوريًا سخيفًا لسقراط، ضمن تصويره العام لخليط الفلاسفة والمثقفين الأثينيين الذين نشطوا في تلك الحقبة. يتمثل المصدر الثاني في كتابات زينوفون، الذي قدم لنا سقراط بوصفه مجرد رجل عاديٍّ يحفظ قدرًا كبيرًا من العِبَر والمأثورات – كيف لنا أن نصدق أن رجلا بهذا الوصف قد أرّق سلطات أثينا إلى الدرجة التي نعرف؟ يتمثل المصدر الثالث، الأخير بمحاورات أفلاطون، لكن هذا المصدر لا يخلو أيضًا من إشكالات بدوره. سنجاري الرؤية السائدة ونسلّم

جدلا – على مضض – كما فعل معظم النقاد، بأنَّ السقراط الذي تقدمه محاورات أفلاطون المبكرة يمثل أقربَ تصورٍ يمكننا الحصول عليه لرؤى سقراط الحقيقي.

مقاربةٌ جديدة

تحتوي محاورات أفلاطون المبكرة على شيءٍ من رؤى الرجل الذي نتحدث عنه. فنحن لا نصنف الفلاسفة إلى (ما قبل سقراط) و (ما بعد سقراط) عبثًا: إذ اختلفت اهتماماتُ سقراط عن الانشغالات الملتبسة لسابقيه كبارمينيدس، هيراقليطس، أناكسيماندر وأمثالهم. فبدلاً من الانشغال بالتخمين بخصوص الكون ومنشأه وطبيعة المطلَق، كان سقراط « أوَّل من أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض » على حد تعبير شيشرون. ركز سقراط اهتمامه على الحياة الدنيوية والطريقة الفضلى لعيشها، بمعنى إن اهتماماته كانت عمليةً تمامًا.

المحاورات المبكرة

نموذجيًا، نرى سقراط في المحاورات المبكرة لأفلاطون يبدأ حوارًا مع واحدٍ أو أكثر من المحاورين ينتهي إلى تساؤلٍ حول طبيعة هذه الفضيلة أو تلك: ما العدالة؟ ما التقوى؟ ما الشجاعة؟ أو ما الاعتدال؟ مِنْ ثَمَّ يحاول المتحاورون الإجابة، عندها يُخضِع سقراط الجوابَ المقترَح للتحليل النقدي، وغالبًا ما ينجح في إظهار أن الجواب غير متوافقٍ مع مُعطىً آخر يُسلِّم المُحاور مقترِحُ الجواب بصحته، إنه يؤدي إلى بعض الخلط أو

إنه ضعيفٌ من هذه الناحية أو تلك. أطلق الإغريق على هذا النمط - السؤال، الإجابة، ثُمَّ التمحيص - تسمية (إيلينكاس elenchus)، وكان سقراط من أساطين هذا الفن. وبحسب زينوفون فقد كان سقراط « قادرًا على أن يفعل أيَّ شيء يريده مع أيِّ مجادِلٍ يحاوره ». لماذا كان سقراط ينخرط في محاورات الإيلينكاس هذه؟ هناك عدة أجوبة.

وفقًا لإحدى الأساطير، يسأل كايرفون Chaerephon عرّافةَ معبد دلفي ما إذا كان هناك من هو أحكَم من سقراط، وكانت إجابتها المفاجِئة أنْ لا أحد. مِنْ ثَمَّ دُهِش سقراط وحاول أن يُثبِت خطأ العرَّافة بمحاورة هؤلاء الذين يدَّعون الحكمة وسؤالهم عن الفضائل. وعندما ينجح في تبيان جهل محاوريه، يستنتج عندها أن العرَّافة كانت على حق: إذ إن سقراط يعرف أنه لا يعرف شيئًا على الإطلاق، بينما الآخرون مخطئون لأنهم يعتقدون أنهم يعرفون.

لم يكن هدف سقراط الوحيد من تلك المحاجّات والمحاورات، هو، تدمير الثقة بالنفس عند تلك الشخصيات الأثينية البارزة التي كان يحاورها، إذ إن لدينا في الواقع بعض الإشارات من تلك المحاورات تخص رؤية سقراط لما كان يقوم به. ربما كان سقراط يريد من كل ذلك الوصول إلى تعريفات. في مناسباتٍ معينة، يبدو حقًا أن سقراط يعتقد أن المرء لا يمكن أن يمتلك المعرفة اللازمة للقيام بالخيارات الصحيحة في الحياة إلّا إذا توصّل إلى

تلك التعريفات. فإذا لم نَعرِف ما هي العدالة، فكيف سيمكننا عندها أن نتصرف بعدالة؟

لا بُدَّ من أن نلتفت إلى أن سقراط لم يستقر على تعريفٍ واضحٍ قَط، ومع ذلك فهو لم يعتبر أنه قد فشل في مساعيه. إذ لم تُظهِر نهايةُ المحاورات سقراط حزينًا منكسرًا أو راثيًا لعجزه. بل على العكس تمامًا، كان هناك نوعٌ من الحبور، والامتنان تجاه أولئك الذين ضحوا بوقتهم للتفكير والتدبر معه، شعورٌ يقترب من السرور وإدراك أن الوقت لم يذهب سدى. لم يكن الانخراط في هذا البحث التعاوني عن التعريفات مجرد شيء ذي قيمةٍ فحسب بالنسبة لسقراط، بل كان ذا قيمة استثنائية إلى حدٍّ كبير: ذلك أنَّ الحياة الخالية من التدبر، يقول سقراط وهو موشكٌ على الموت، لا تستحق أن تُعاش أصلاً. ومع ذلك فإذا كان هدف هذه الممارسات هو التوصل إلى التعريفات فحسب، فحَتى هذه الحياة المليئة بالتمحيص والتدبر ستستحيل إلى نوعٍ من الفشل. وثَمَّةَ طريقة واحدة في الأقل للتغلب على هذه النتيجة المحزنة.

قد لا يكون غرض هذه الممارسات أساسًا التوصلُ إلى تعريفٍ مستقرٍّ، إذ ربما كان الهدف هو هذا النوع الجماعي المشترَك من البحث بحد ذاته، فالتمحيص والتدبر هما شيئان ذوا قيمة بحد ذاتهما. بمعنى أن سقراط ربما لا يجد القيمة في التوصل إلى الحقيقة، بل في البحث عنها من خلال المحاورة. وللمرء أن يتساءل هنا لماذا يعتقد سقراط بهذا؟ يعتقد بعضهم أن سقراط أراد أن يغرس في رفاقه الرغبة في الحقيقة، بدلاً من الحقيقة نفسها. واللافتُ

هنا أن الفلسفة كما تمارَس اليوم، تتضمن هذه الجزئيةَ ذاتها. ففي الجامعات، هناك، بالإضافة إلى المحاضرات، ندواتٌ تهدف إلى إذكاء النقاشات. أما في المؤتمرات، فغالبًا ما ينهي المتكلمون كلماتهم بسماع الأسئلة ومِنْ ثَمَّ يحاولون الإجابة عنها. هكذا فإن الفلسفة ما زالت ذلك المشروع الجماعي الذي كانت عليه في أيام سقراط. وربما يُعَدُّ هذا داعمًا قويًا لهذه الرؤية لنشاط سقراط الفلسفي.

مفارقات سقراط

مع أن المحاورات المبكرة لم تتمخض عن تعريفاتٍ واضحةٍ ومستقرة، إلّا أنَّ هناك بعض الموضوعات – ولو أنها لم ترْقَ قطعًا إلى أنْ تكون مذاهب فلسفية – التي برزت فيها ويمكننا اعتبارها سقراطيةً دون أن نكون مبالِغين. ثَمَّةَ صِيَغٌ عديدةٌ لما يسمى بالـ (مفارقة السقراطية)، أو الـ (مفارقات السقراطية): لا أحد يفعل الخطأ إراديًا أو متعمدًا، الفضيلة هي المعرفة، الضَعف الأخلاقي مستحيل. ومسار التفكير الذي يشكل العمود الفقري لكل هذه المفارقات هو هذا: ما هو صالحٌ فهو مفيدٌ لنا، وما هو شريرٌ أو خاطئٌ فهو ضارٌ بنا. فِعلُ الخطأ يؤذينا، ويدمِّر أثمن ما فينا – أيْ الروح. لا أحد يرغب في المؤذي والضار إلّا إذا لم يفطن إلى أنه ضارٌّ مؤذٍ، إلّا إذا ظنَّ مخطئًا أنه نافع مفيد. إذًا فكل فعلٍ خاطئٍ إنما ينشأ عن الجهل. لا أحد يسلك سلوكًا لا أخلاقيًا إنْ كان يعرف الفضيلة حقًا، لا أحد يختار الخطأ إذا

كان يفهم حقًا الخطأ والصواب. وأيُّ واحدٍ يختارُ القيام بما هو خاطئٌ أخلاقيًا، إنما يفعل ذلك عن جهل.

تُرى هل كان في هذه الرؤية عزاءٌ كافٍ لسقراط وهو يواجه - بعمر السبعين - تُهَمَ التجديف وإفساد شباب أثينا؟ وفي هذا الإطار، لا بُدَّ من أن نذكر أن سقراط قال إنه تلقى نوعًا من الإشارة الربانية أو العرفانية - كما لو كان همسًا باطنيًا - تحذره من شيءٍ ما. وربما اعتبَرَ سقراط كلماتِ عرافة دلفي تكليفًا بمهمة مقدسة ما. وقد يكون هذان الأمران وراء توجيه تهمة التجديف إليه.

بأيِّ معنىً قام سقراط بإفساد الشباب؟ هناك تخميناتٌ كثيرة بهذا الخصوص. الذي نعرفه أنه جمع حوله بالفعل حلقةً من الشبان كان العديد منهم أبناء شخصياتٍ أثينية بارزة، وكان عددٌ لا بأس به منهم - الشبان - معادين شرسين للديموقراطية. ومن المحتمل إن استياء دعاة الديمقراطية جعلهم ينسبون آراء هؤلاء الشبان إلى تأثُّرهم بسقراط.

بالانتقال إلى البحث عن دوافع أولئك الذين وجهوا إليه التهم، نجد أن سقراط كان جريئًا في توجيه أسئلةٍ خطيرة لأبرز رجال أثينا في وضح النهار وعلى الملأ، وكان يحاورهم حَتى يخرسهم ويعجزهم عن الإجابة، خصوصًا أسئلته المتعلقة بطبيعة الفضيلة، التي كان يكسوها بالسخرية السقراطية الشهيرة، نعم، كل ذلك جعل سقراط مفتقرًا لأيِّ صديق من ذوي النفوذ. من المرجح أن كل ما أراده مُتَّهِموه هو أن يخرس. ففي عرض

أفلاطون لمجريات المحاكمة، نجد أن المحكمة عرضت عليه أن تتركه وشأنه إذا وافق على أن يكف عن التفلسف، لكن هذا كان مستحيلاً بالنسبة له. وعندما عرضت عليه المحكمة أن يختار لنفسه عقوبةً أخرى غير الموت، عرض سقراط على هيئة المحكمة ما يمكن اعتباره نواةً في الأخلاقيات (الإيتيقا). إذ اقترح أن الشيء الوحيد الذي يمكن أن تكافئه به أثينا على ما بذله من أعمال الخير - ويقصد بها محاوراته، التي ساهمت في تحسين الحس الأخلاقي للمواطنين في أثينا ومِنْ ثَمَّ تحسين المدينة ككل بحسب ما يعتقد - هو أنْ تعيله وترعاه لما تَبَقَّى من أيام حياته. وهنا لم يبق للقضاة خيارٌ إلّا أن يُنزلوا به عقوبة الموت. يرفض سقراط فرصة الهروب، يشرب السم ويموت.

رغم أننا لا نعرف ما كان يؤمن به سقراط تحديدًا وكيف عاش، إلّا أننا نعرف - في الأقل - من المحاورات أن أفلاطون أحبه. إذ قدم لنا صورة مؤثرة جذابة عنه. ربما لم يكن سقراط وسيمًا من ناحية المظهر، لكنه تمتع بشخصية فائقة الجاذبية: الدعابة المرحة والأُلفة، المهارة الحادة في المناظرة، الشغف بالمعرفة أو - في الأقل - إرادة السعي إليها دائمًا وأينَما كانت، مراعاة طُلَّاب المعرفة الحقيقيين وتجنب المغفلين، غرابة الشخصية، والصدق مع الذات الذي كلفه حياته.

من السهل أن يفتتن الإنسان بمناظرات سقراط، وربما يجد نفسه يبتسم وهو يقرأ كيف كان سقراط يطيح ببعض الأثرياء المغرورين من أكابر أثينا بطريقته، وقد نحتاج أحيانًا إلى قراءة

الأجزاء الصعبة من ردوده مرارًا عديدة لنفهمه بشكلٍ أوضح؛ قد تجد نفسك تضع الكتاب جانبًا لتحدق من نافذة الباص، تتأمل ماذا كان سقراط ليقول لو كان جواب هذا المناظِر أو ذاك عن أسئلته مختلفًا قليلاً. يمكنك أن تفهم إلى أي درجة كانت صحبة سقراط ممتعة. ولو أنك ولِدْت في أثينا في حقبة سقراط وسمعت محاجَّاته، لكان قد أفسدك أيضًا. لا شك إن للطريقة التي قدمه بها أفلاطون دورًا كبيرًا في جعله فاتنًا إلى هذا الحد، ومع ذلك فلا بُدَّ من أن لشخصية سقراط نفسها دورًا كذلك.

أهم أعماله

لم يكتب سقراط شيئًا ذا طبيعة فلسفية، لكن يمكننا اللجوء إلى بعض حوارات أفلاطون التي يعتبرها بعضهم معبرةً عن رؤى سقراط الحقيقية، ومنها:

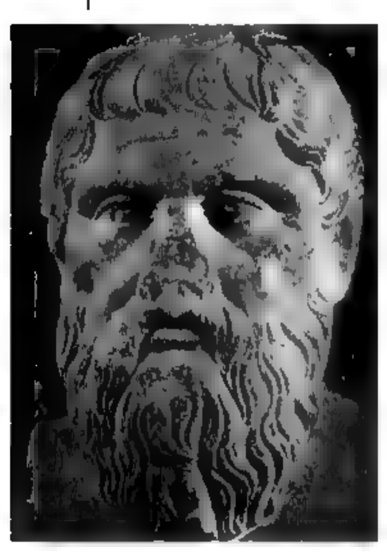
- الاعتذار Apology: دفاعُ سقراط عن نفسه ضد التهم التي وجهتها له المحكمة، يتضمن كذلك استعراضًا لمعتقداته وقناعاته والحياة التي عاشها.
- كريتو Crito: يروي محادثةً بين سقراط وصديقه كريتو، يحتوي لمحةً عن رؤى سقراط الأخلاقياتية.
- فايدو Phaedo: استعراضٌ مؤثِّر لساعات سقراط الأخيرة، يحتوي أيضًا مناقشاتٍ للخلود، الروح، والموت.



موت سقراط، يعزِّي سقراطُ أصدقاءَه المكلومين بتأكيده على إيمانه بحقيقةٍ صحيحة وثابتة وراء العالم الدنيوي.

أفلاطون

428 – 347ق.م



من الممكن أن نتجادل حول من يكون الرسام الأروع لعصر النهضة. يمكننا أن نتجادل أيضًا بخصوص النحات الأفضل، الشاعر الأفضل، أو الكاتب الأفضل. وينطبق هذا على جميع أنواع الفنون تقريبًا. أما إذا كان الأمر يتعلق بأفضل من كَتب المحاورات، فلا جدال هنا أبدًا، إذ لا أحد يناظر أفلاطون في براعته في هذا المجال.

ومع أن بضع فلاسفةٍ حاولوا أن يكتبوا محاوراتهم الخاصة، ولم تَخْلُ بعض تلك الأعمال من الأهمية الفلسفية، بيد أنه لا مجال لمقارنتها بكتابات أفلاطون. إذ تميز أفلاطون بقدرته على ابتداع فنٍّ ما والوصول به إلى درجة الكمال أيضًا.

كان يمكن لحياة أفلاطون أن تتخذ منحى آخر تمامًا بعيدًا عن الفلسفة. إِذ كان من المتوقع له أن يتبوأ مركزًا سياسيًا أو أن يشتغل بالشؤون العامة في الأقل. إِذ يقال إن أباه، أريستون، كان ينحدر من نسل آخِر ملوك أثينا. وتشير بعض المصادر إلى أن أمه بيركتيوني كانت من أقارب السياسي الأثيني البارز صولون. بعد وفاة والد أفلاطون، تزوجت والدته من أحد أصدقاء السياسي الأثيني بيركليس. إذًا فقد كان لأفلاطون نَسَبٌ رفيع، وكانت عائلته ثرية وذات علاقات واسعة مع ذوي النفوذ. ويقال إن الظلم الذي لحق بمعلمه سقراط، ومِنْ ثَمَّ إعدامه، هو ما دفع أفلاطون لاعتزال الحياة العامة والانكباب على الفلسفة. نعرف أن أفلاطون وبعض أقاربه وصحبه كانوا معادين للديموقراطية بشدة، وفي الحقبة التي تلت سقوط الطغاة الثلاثين في أثينا، لم يكن الجو متسامحًا مع من يعادي الديموقراطية.

وعليه فمن الممكن أن تكون رؤاه السياسية هي ما حرمه من ممارسة الحياة السياسية.

الحياة المبكرة

لا يُعرَف الكثير عن حياة أفلاطون. يُرَجَّح أنه أدى الخدمة العسكرية، إِذ ربما كان في سلاح الفرسان في خلال الحرب مع أسبارطة. قد يصعب علينا أن نتخيل أفلاطون يخوض المعارك على صهوة جواده، لكنْ لنتذكر هنا أن (أفلاطون) هو لقبٌ أطلق عليه إشارة إلى كونه عريض المنكبين. إذًا فليس مستبعدًا

أنه كان محاربًا. أما اسمه الحقيقي فقد كان أريستوكليس. وقد شاع استخدام لقبه لسهولته مقارنة باسمه الحقيقي.

نعرف أنه سافر على الأرجح إلى مصر، ومن المؤكد أنه سافر إلى سراكيوز Syracuse. ويقول سينيكا إن أفلاطون عانى مرضًا لحق به نتيجة لأسفاره في كبره، ومع ذلك فلسنا متأكدين ما إذا كان موته نتيجة لهذا السبب، وهو أمر مستبعد على أي حال. نعرف كذلك أنه وثلةٌ من أصحابه قد أسسوا الأكاديميا Academy العام 385ق.م، التي يعتبرها الكثيرون أول جامعة في العالم، ولو أنها لم تكن على الأرجح شبيهة بالجامعات كما نعرفها اليوم. بحسب بعض الكتابات، فإن (الأكاديميا) كانت اسمًا لمنزل أفلاطون، ويبدو أنه كان يقدم مع ثلةٍ قليلة من أقرانه المتوافقين معه فكريًا محاضراتٍ خصوصية لعدد صغير من الطلبة هناك. من غير الواضح ما إذا كان أفلاطون قد قدم بنفسه بعض المحاضرات هناك، ففي عرضه لرؤى أفلاطون، لم يتطرق أرسطو - الذي بقي طالبًا في الأكاديمية عشرين عامًا - إلّا لمحاورات الأول، ولم يذكر أنه قدم محاضراتٍ أو مناقشات. على كل حال، لم يكن المكان شبيهًا على الإطلاق بالجامعات الحديثة ولا حتى جامعات القرون الوسطى، وعلى جميع الأصعدة تقريبًا. ومع ذلك فقد استمر بقاء الأكاديمية تسعمائة عام. وعندما اعتلى العرشَ الإمبراطورُ الروماني جستينيان، الذي كان داعمًا قويًا للمسيحية، اعتبرها مؤسسة وثنية وأصر على إغلاقها بشكلٍ نهائي.

مع أننا لا نعرف إلّا القليل عن حياته، إلّا أننا محظوظون جدًا بأن وصلتْ إلينا جميع المحاورات التي كتبها على الأرجح. عادةً ما توزع هذه المحاورات على ثلاث فترات في الأقل، ولو أن الترتيب الدقيق يبقى محل أخذٍ ورَدٍّ. يشكل سقراط الشخصية الرئيسية والبطل في معظم هذه المحاورات. يُعتقد أن ما تسمى بـ (محاورات أفلاطون المبكرة) تمكس اهتمامات سقراط التاريخي نفسه، أما في الفترتين المتوسطة والأخيرة فيصبح سقراط قناعًا يتخفى وراءه أفلاطون نفسه. وبرغم كل شيء، من الواضح أن سقراط ألقى بظلاله على أفلاطون بشدة، حتى إنّ بعض أهم أفكار الأخير هي محاولاتٌ للتعامل مع هموم سقراط، أو هي - في الأقل - هومٌ متفرعةٌ من اهتمامات سقراط.

تعريف الفضائل

تتطرق المحاورات المبكرة لسقراط في بحثه عن تعريفات للفضائل، مدفوعًا برؤيةٍ مفادها أن لا بُدَّ للمرء من أن يعرف، على سبيل المثال، ما هي العدالة، قبل أن يحاول التصرف بعدالة. من الجدير بالذكر أن سقراط لم يجد تعريفًا مقبولًا، والمرجح أن أفلاطون حاول حل هذه المشكلة في المحاورات المتوسطة والمتأخرة. يحتمل أيضًا أن مشاكل أخرى مرتبطة بهذه المشكلة قد شكلت دافعًا لأفلاطون، وسنلقي نظرة سريعة على عدد قليل منها، مثلًا استخدامنا لمصطلحٍ عامٍّ مثل (أزرق).

نطلق كلمة (أزرق) على طيفٍ متنوعٍ من الأشياء، لكن كيف تعلمنا أصلاً أن نفعل ذلك بينما لا نستطيع العثور أبدًا على مثالٍ قطعيٍّ للأزرق؟ فكل شيء نراه هو أزرق وبارد، أو أزرق ومُرٌّ، أو أزرقٌ وصغير: إذن كيف تعلمنا أن نستخدم كلمة (أزرق) أصلاً؟

لنتأمل مثلاً ما نعتبره معرفتنا عن شيءٍ أزرق، لِنَقُل، معرفتي البسيطة أن قميصي أزرق. واضحٌ أن العالَم من حولنا يتغير باستمرار، وقميصي الأزرق سيُغسَل مراتٍ ومرات، وسيبدأ لونه بالشحوب، ويومًا ما، لن يكون بهذا الازرقاق اللامع الذي هو عليه اليوم. وقد أغسله عن غير قصد مع قطعة ملابس أخرى تتسرب منها الصبغة، ولنقل إنها برتقالية اللون، وفي هذه الحالة لن يبقى قميصي أزرق على الإطلاق. ولسوء الحظ، فإن مِضي الدهر لن يبقيه قميصًا أصلاً، إِذ سيعود – ككل الأشياء – إلى أصله، ذرات من الغبار. من كل ما سبق، يبرز سؤالان.

السؤال الأول، بينما يبهت لون قميصي، ما المعيار الذي نستخدمه لنقول، محقين، إنه ليس أزرق بقدر ما كان عليه من ازرقاق؟ ثُمَّ، مع تمزق قميصي شيئًا فشيئًا وتحوله إلى خِرقة، ما المعيار الذي نستخدمه لنقول، محقين، إنه لم يعد قميصًا؟ يبدو أننا نحتاج إلى معيار ثابت لفهم هذه الأحكام، لكنْ أيُّ معيارٍ يؤدي هذا الغرض في عالمنا المتغير؟

أما الثاني فهو يبدو أنه إذا كان فرضٌ ما معروفًا فلا يمكن أن يصبح خاطئًا على الإطلاق. يمكن أن تتغير الآراء بالطبع،

كما تتغير الأزياء، لكن إذا كانت المعرفة ممكنة، فلا بُدَّ من أن تكون مواضيع objects هذه المعرفة غير متغيرة. بمعنى، إذا كان شيء ما معروفًا، فإنه سيبقى معروفًا إلى الأبد. "2 + 2 = 4"؛ (للمثلث ثلاثة أضلاع)؛ «الأعزب هو ذكرٌ غير متزوج»: جميع هذه الفروض صائبة، ولا يمكن أن يتبين أنها خاطئة غدًا. اعتقد أفلاطون أن المعرفة فوق تقلبات هذا العالَم غير الكامل. كيف يكون هذا؟ ما الذي يؤكد أن المعرفة ثابتة، إذا كان كل شيء حولنا يتغير باستمرار؟

نَظرية المُثُل

تحاول نظرية المُثُل التي ابتدعها أفلاطون التعامل مع كل هذا، وكان الحل الذي توصلت إليه راديكاليًا. إِذ يَزعم أفلاطون وجود كياناتٍ حقيقية مستقلة عن العقل، مُثُلٍ من الأشياء كالعدالة، الخير، الجَمال، المثلث، الأزرق، الأعزب إلخ لكل ما يخطر ببالك من المصطلحات العامة. وبهذا المعنى فإن حوارات سقراط تهدف إلى التوصل حقًا إلى الحقيقة، وهناك تعريفات، وهناك معرفة، ويمكن تعلم الكلمات، والأحكام تخضع لمعايير، كل ذلك لأن هناك أشياء معقولة، غير متغيرة، كاملة، مستقرة، لا زمنية: المُثُل. يمكننا أن نأمل الوصول إلى فهمٍ للعدالة لأن العدالة موجودةٌ واقعيًا.

ورغم أنك لن تجد العدالة في عالَم الشقاء هذا، إلّا أنك قد تجد أفعالًا، أشخاصًا، أحداثًا، وقوانين، تُشابِه – بمعنىً

ما – **مِثَال العدالة**، أو تشترك معه بشيءٍ ما، وفي الحقيقة، هذا ما يجعل جميع هذه الأشياء عادلة. لن ترى أبدًا العدالة الكاملة، بل نُسَخًا ضبابيةً منها فحسب، لكنْ ربما تستطيع الوصول إلى فهمٍ فكريٍّ للعدالة بالانخراط في الجدل السقراطي، الذي أصبح يصوب بوصلته الآن – أي بالاستفادة من نظرية المُثُل – إلى مواضيع. لا يمكن أن يقال إنك تعرف حقًّا أيَّ شيء عن هذا العالم غير الكامل، لكنَّ المُثُل غير المتغيرة تجعل معرفة الصالح، الجميل، إلخ، ممكنة. وفقًا لهذه النظرية، توجد أيضًا معايير كاملةٌ للأحكام: فالإنسان الذي يفهم الجميلَ – مثلًا – سيكون أقدر كثيرًا على الحكم على الانعكاسات الناقصة للجَمال في هذا العالم.

اجتذبتْ نظرية المثل كمًّا كبيرًا من الاهتمام والشهرة، لكنها تظهر في المحاورات المتوسطة فحسب، حَتى إنّ أفلاطون نفسه نقدها في المحاورات المتأخرة. وأشهرُ اعتراضٍ على هذه النظرية هو **حجة الرجل الثالث**، وهي كالآتي. إن الأشياء الجميلة في هذا العالم هي جميلة بِقَدْر ما تُشابِه **مِثال الجميل** أو تتشارك معه فحسب. **ومثال الجميل** ذاته، بحسب أفلاطون نفسه، جميلٌ. ألّا يتطلب هذا مِثالًا ثالثًا يحاكيه **مثالُ الجميل** نفسه؟ كِلا سقراط وميلو رجلٌ لأنهما يشابهان شيئًا آخر هو **مِثال الرجل**. لكنَّ **مثال الرجل** يجب أيضًا أن يكون رجلًا (أو يتشارك في الرجولة)، تمامًا كما إنَّ الجميل نفسه جميل. ألّا يتطلب هذا شيئًا ثالثًا؟ **رجلًا ثالثًا**، لا بُدَّ من أن يكون **مثالُ الرجل** مشابهًا له ليكون رجلًا أيضًا؟ وهكذا ينشأ انحدار راجع لا نهائي ولا خلاص منه.

سواء تغلبتْ نظرية المثل على هذا الاعتراض أم لا، فإنها تتخلل العديد من محاورات أفلاطون. ورغم أن هذا الزعم قد يقع تحت طائلة مغالطة التبسيط المفرط oversimplification، إلّا أن بعضهم يعتقد أن النظرية أعطت لأفلاطون الأرضية التي بنى عليها كل كتاباته الأخرى تقريبًا، إلّا أن سعة اهتمامات أفلاطون الفلسفية كانت مذهلة حقًا. صاغ أفلاطون رؤيةً ميتافيزيقية عامة، تصورًا للروح على أنها خالدة (ولهذا فهي قادرة على زيارة عالَم المُثُل)، رؤية للتعلم بوصفه عملية تَذَكُّر، إبستمولوجيا معقدة، نظرية في الرياضيات، إيتيقا موضوعية، فلسفة سياسية مفصلة جدًا ودقيقة (ولو أنها مزعجة أيضًا)، رؤىً حول المجتمع، نظرية في العقل، ومنهجية (ميثودولوجيا). يمكنك التفكير في أي قسم فرعيٍّ من المباحث الفلسفية الشائعة، وستجد أن لأفلاطون رؤية حيال جزء منه في الأقل.

أهمية أفلاطون

لألفريد نورث وايتهيد A.N. Whitehead رأيٌ مشهور مفاده أن أسلم تشخيصٍ للفكر الغربي هو « أنه يتكون من سلسلة من الحواشي على أفلاطون ». نعم، قيل إن في هذا الرأي مبالغة، إنما لم يقل أحدٌ إنها مبالغة شديدة. يرى آخرون أن أفلاطون كان مترددًا فضفاضًا بعض الشيء، ويفضلون التحليل الحصيف عند أرسطو على الاستفاضات المجازية لمحاورات أفلاطون. يقول بعضهم إنهم يفضلون جمال المحاجّة على جمال المَجاز.

ومهما كانت قيمة كتابات أفلاطون، فمن الواضح أنها حققت انتشارًا كبيرًا. وما زالت كتاباته قادرة على أن تجعل قارئها يبتسم أو يتجهم، يوافق أو يعترض في هذا الموضع أو ذاك من أعماله التي كتبها قبل ألفي عام. من الصعب أن نتخيل أن واحدًا من كُتّاب اليوم سيبقى مقروءًا في العام 4000م. وإذا كان هناك شيءٌ يشبه الجامعات في تلك الحقبة البعيدة في المستقبل، فإن أفلاطون سيكون من ضمن المنهج المقرر بالتأكيد، يقول بعضهم.

أهم أعماله

- الجمهورية Republic: تحفة أفلاطون بلا شك. يحتوي تأملاتٍ في طبيعة العدالة، ويناقش بشكلٍ موسَّعٍ السياسة، الإبستيمولوجيا، وغيرها الكثير.
- الندوة Symposium: سلسلةٌ من الخطب والأحاديث قيلت في حفلات تخللها شرب الخمور، لذا تختلف عن محاورات سقراط الأخرى كما رواها أفلاطون. مع ذلك فإنه من أجمل ما كُتِب على الإطلاق، ويتخذ من طبيعة الحب موضوعًا له.
- مينو Mino: يعالج الفضيلة والمعرفة والعلاقة بينهما.
- بارمينيديس Parmenides: يحتوي نقدًا مهمًا لنظرية المثل، بما فيها حجة الرجل الثالث. وأقل ما يجعله يستحق القراءة هو فرصة رؤية سقراط يبدو وكأنه يخسر الحِجاج.
- ثييتيتوس Theaetetus: يناقش المعرفة والحكمة. وينتهي بأفكار إرشاديةٍ حول غاية الجدل السقراطي.



أسطورة كهف أفلاطون، يشاهد السجناءُ عروض الظِلال على الجدار أمامهم، مقتنعين أنهم يرون الحقيقة.

أرسطو

384 - 322ق.م



تخيلْ أنك أفلاطون، وبينما تشارف على نهاية عمرك، متربعًا على عرش الأكاديميا، التي أصبحت مؤسسة مشهورة الآن، متمتعًا بسمعةٍ مهيبة في صفوف طلابك خصوصًا ومواطني أثينا عمومًا. وها أنت تتسكع في ممرات المبنى، وإذا بك تسمع بعض الطلاب يتهامسون بينهم ويأتون على ذكر (القارئ)، أو (عقل الأكاديميا).

إنهم لا يتحدثون عنك، بل عن فتىً متعجرف حديث السن قادمٍ من الأرياف، ربما يبلغ السابعة عشرة من العمر، ويدعى (أرسطو)، ألن يكون ذلك محنقًا؟

في ما يخص طبيعة العلاقة بين أفلاطون وأرسطو، ليس بحوزتنا في الواقع إلّا التخمين. نعرف أن والد أرسطو، الذي كان معالجًا في بلاط ملك مقدونيا، قد أرسل أرسطو فتىً يافعًا بعمر السابعة عشرة إلى أثينا، حَيثُ التحق بالأكاديميا، واستقر هناك عشرين عامًا، كطالبٍ في البداية، ليتحول في النهاية إلى مدرسٍ فيها. غادر أرسطو الأكاديميا في السنة التي توفي فيها أفلاطون - لا أحد يعرف ما إذا كان بقاؤه طيلة هذه الأعوام بدافع التعلق بأستاذه أفلاطون ومِنْ ثَمَّ لم يجد دافعًا للبقاء بعد موته، أو أنه كان بسبب غيظه من عدم اختياره لخلافة أفلاطون في إدارة المؤسسة. نعرف أيضًا أن علاقات والده قد قادته ليشرف على تعليم فتىً في الثالثة عشرة، سيكبر ليكون الإسكندر الكبير.

بعد سنوات من السفر والدراسة، عاد أرسطو إلى أثينا ليؤسس فيها الليسيوم أو المدرسة المشائية - وقد سميت كذلك إما لأن المحاضرين كانوا يلقون محاضراتهم على الطلاب ماشين، أو بسبب ممرات التمشية الرائعة في تلك المنطقة. وقد بقي أرسطو في المدرسة حَتى العام 323ق.م، حَيثُ تقول القصة إن علاقاته بمقدونيا وجو العداء الأثيني لها جعل السلطات توجه له رسميًا تهمة التجديف - ها قد عادت حليمة إلى عادتها القديمة. يُزعَم أن أرسطو تعهد أن لا يدع المدينة تخطئ بحق الفلسفة مرة ثانية، مِنْ ثَمَّ هرب إلى خالكيس Chalcis، حَيثُ مات في العام التالي:

أنتج أرسطو كمًا هائلًا من الأعمال. وقد ميز المعلقون القدماء بين نوعين من كتابات أرسطو: المخصوصة esoteric، والمبذولة

exoteric، إذ إن النوع الأول يشمل كتابات شديدة التقنية، كُتِبتْ لتستخدم داخل المدرسة، بينما أُعدَّتْ المبذولة لتكون سهلة الفهم لعامة الناس. نعرف أنه كتب محاوراتٍ أيضًا. يقول شيشرون Cicero أن الكتابات المبذولة كانت جميلة، (نهرٌ ذهبيٌّ من البلاغة). على أنه لم يصلنا شيء من هذه الكتابات إطلاقًا، إنما وصلتنا كتاباته التقنية المخصوصة، وهذه ليست جميلة بالمعنى الشائع، بل هي مكثفة محشوة بالاصطلاحات الصعبة وما يبدو أنه انشغالاتٌ تقنية، كما إنّها متكلفة وتفتقر إلى الجماليات الأدبية. لدينا في الواقع ما يبدو أنه مدونات كان يستخدمها أرسطو في إلقاء محاضراته. وهي نصوصٌ غير مكتملة حررها أناسٌ لاحقون لعصره، ولا تخلو من بعض التناقضات والاختلافات المربكة. على أن معظم النقاد يتفقون على إن الكتابات المخصوصة أهم من المبذولة بما لا يقاس: فعلى الرغم من وعورتها، فإنها تضم كتابات أرسطو التي وصلت إلينا ثمارًا لعقليةٍ جبارة.

قواعد المنطق

بشكلٍ أو بآخر، ابتكر أرسطو وصاغ قواعد التفكير السليم، أي بدايات المنطق الفلسفي. وقد كان أول من درس طبيعة الاستدلال deduction والقواعد التي تحكم انبثاق الفرض أو الطرح بالضرورة من المقدمة، وتشخيص وصياغة الأنواع الممكنة المختلفة من القياس المنطقي (syllogism). بوجود فكرة عامة عن البرهان، صاغ أرسطو العلاقة بين الدليل المُحَصَّل من

دراسة الأشياء في العالم وبين الخروج باستنتاجاتٍ صائبة عن هذه الأشياء. وبفعله هذا، لم تقتصر أهمية أرسطو على توجيهنا باتجاه ما نعرفه اليوم بالعِلم science، وهو الأمر الذي يُعَدُّ وحده إنجازًا لو لم يكن لأرسطو غيره لكفاه، لكن كتاباته عن المنطق والمنهج (الميثودولوجيا) كانت جزءًا من أعماله فحسب. إذ لم يكن ابتكار العِلم إلّا البداية.

كتب أرسطو رسائل مؤثرة جدًا في الأخلاقيات، السياسة، الميتافيزيقيا، الفيزيقا، الرياضيات، السيكولوجيا، الشِعر، الخطابة، الجماليات (الأستطيقا)، علم الإرصاد الجوية، الجيولوجيا، الميثودولوجيا، علم الكون (الكوزمولوجيا)، فلسفة العقل، اللاهوت، الذاكرة، والأحلام، من بين موضوعات عديدة أخرى. وليس من قبيل المبالغة أن نقول إنه ابتكر حقولاً بأكملها، مباحث ما زالت تشغلنا حتى اليوم. علاوة على ذلك، كان أرسطو أول من خاض في عمليات كالتمييز بين مختلف مواد البحث، تلخيص وتأمل التاريخ الفكري لموضوعٍ ما، التشخيص الواضح لمعايير الأدلة ودرجات دقتها والأسئلة التي تواجهها، وغير ذلك. لم يبتكر أرسطو عدة حقولٍ بحثية بكاملها فحسب، بل كان هو من وضع فكرة الحقل البحثي بحد ذاتها.

كل ما سبق لا يشمل بالطبع كتاباته في البيولوجيا، التي تشكل ربع ما وصل إلينا من مجمل أعماله. ففي رسالة إلى ويليام أوگل William Ogle، أحد مشاهير من ترجموا كتابات أرسطو في البيولوجيا، يذكر تشارلز داروِن أن (إلهيه)، ليانيوس وكوفييه

Cuvier لا يُعدَّان (إلّا تلميذين أمام أرسطو). وقد تطلب الأمر كثيرًا من التفكير، ألفي عام من التفكير تقريبًا لتجاوز مفهوم أرسطو الغائي (الموجَّه إلى هدفٍ معين) عن الحياة وأجزاء الحيوان. كل ذلك ينبثق من العلل الأربع المشهورة التي وصفها أرسطو. إن كلمة (العلة) ملتبسة قليلًا في هذا المجال، يمكن أن نفكر فيها على أنها التفسيرات الأربعة لشيءٍ ما، ونحصل عليها باستخدام أربعة أصناف من الأسئلة.

أسئلة الطبيعة

كي نستخدم مثال أرسطو نفسه، يمكننا أن نسأل أربعة أسئلة عن تمثالٍ ما: مِمَّ هو مصنوع؟ (البرونز: علته الماهية)، أيُّ صنفٍ من الأشياء هو؟ (تمثال: علته الصورية)، ما الذي جلبه إلى الوجود أو بدأ التغيرات التي قادت إلى جعله ما هو عليه؟ (النحّات: علته الكافية)، ولماذا هو موجود؟ (للزينة: علته الغائية). كل هذا يترك عند المرء انطباعًا بكون أرسطو مهووسًا بعض الشيء بالغايات والأهداف، وبالفعل، يرى أرسطو أننا لا نستطيع أن نعرف شيئًا على وجه الحقيقة، حتى لو كان شيئًا طبيعيًا أو عضوًا، إلّا إذا عرفنا ما الذي يهدف إليه هذا الشيء أو ما الذي يفعله.

نرى إذًا أن أرسطو يختلف جذريًا عن أفلاطون في هذه النقطة، فمعرفة هذا العالم ممكنة دون اللجوء إلى عالَمٍ ثابتٍ من المُثُل. وبالعكس، فإن المُثُل أو العالميات موجودة فحسب في

الأشياء التي يحتويها عالمنا هذا، ولا تتأتى المعرفة من طريق تأمل المُثُل، بل من التجريب العملي المباشر، أيْ فحص وتشريح ونبش أشياء هذا العالَم المتغير، للتوصل إلى عِلَّاتها. في حالة التمثال والمصنوعات الأخرى، فإن الصورة تفرضها واسطةٌ خارجية؛ أما في الأشياء الطبيعية، يقول أرسطو، فإن قواعدَ باطنيةً توجِّه الشيء ليصبح ما هو عليه طبيعيًا.

في ما يتعلق بالأشياء الطبيعية الحية - النبات والحيوان والإنسان -، يرتكز جواب أرسطو عن الأسئلة الأربعة للعلل بشكلٍ رئيسيٍ على نشاط الروح. والروح، بالنسبة لأرسطو، ليست شيئًا شبحيًا يسكن الجسد. بل هي، جزئيًا في الأقل، الوظيفية المميزة للجسم المعني، أي التي تبدأ حركته وتحدد غاياته. ولتبسيط ذلك، فإن روح النبات نمائية، وهكذا فإنها تشتمل على النمو، تشتمل روح الحيوان، بالإضافة إلى النماء، على الحركة، الشهوة، وقوة الإحساس بأشياء معينة، أما روح الإنسان فتشمل ما تشمله روح الحيوان مضافًا إليه القدرة على التفكير والمعرفة.

تتألف الفضيلة أو التميز عند أرسطو من النمو الكامل للإمكانيات المميزة التي تبدأ كامنة. هكذا فإن النبات الممتاز هو الذي يظهر الإزهار الكامل (حرفيًا) للروح النباتية: إذ إنه ينمو بشكل ممتاز في الواقع. والحصان الممتاز هو الذي تتحقق فيه إمكانيات الحركات المميزة للحصان: فيقطع المسافات بسرعة، وربما لعينه الثاقبة وأذنه المرهفة دورٌ في عدوه الخاطف. أما في

حالة البشر، فإن الامتياز أو الفضيلة - بقدر عقلانيتنا - تتمثل في أن نتصرف بما يتوافق مع التفكير السليم. وقد اشتهر عن أرسطو قوله إن العقلانية تتمثل في اختيار الحد الوسط.

اختيار الوسط

تتمثل الفضيلة في اختيار الوسط بين نقيضين، أي إنّ نشعر ونسلك بطريقةٍ صائبة تبعًا لخصوصيات الوضع المعني. فإذا واجه المرء خطرًا مهلكًا فإن الشجاعة، يقول أرسطو، هي أن نختار الوسط بين الاندفاع المتهور من جهة والجبن من الجهة الأخرى. وعندما يتكلم المرء عن نفسه، فإن فضيلة الصدق تتمثل في اختيار الوسط بين التبجح وبين التواضع المفرط. من الواضح إن ما يدعو إليه أرسطو يختلف عن الأخلاقيات المسيحية التي تحث على التواضع المطلق. يتباين الوسط من شخصٍ إلى آخر ومن موقف إلى آخر. بهذا يستطيع المصارع ميلو Milo أن يختار الحد الأوسط الخاص به عندما يطلب النبيذ، إذ تكون الكمية مناسبة له ولكنها كثيرة على الأشخاص العاديين. ما من شموليةٍ في فكرة أرسطو عن الحد الأوسط: ما من حد أوسط عندما يتعلق الأمر بالقتل، يقول أرسطو. وأفضل ما يمكننا فعله هو أن نوظِّف التفكير السليم ونقرر على أساس كل موقف على حدة.

فيمَ تتمثل الحياة الطيبة بناءً على هذه الرؤية للفضيلة؟ يعتقد أرسطو أن الحياة الطيبة تتطلب الصداقة. لا تتطلب الفضيلةُ الحقة رفقة الأقران فحسب، بل تتطلب أحيانًا تضحياتٍ متنوعة. ودون

وجود الأصدقاء، لا يمكن القيام بهذا، ومِنْ ثَمَّ لن تتحقق الحياة الفاضلة. يمنحنا الأصدقاء فرصة أن نكون خيرين وسعداء.

بالإضافة إلى ذلك، فإن الإزهار الكامل لفضائلنا الفكرية، أيْ تحقيق وممارسة مَلَكاتنا الذهنية المميزة مطلوبٌ أيضًا. إن قدراتنا العقلية جزءٌ ممّا يجعلنا ما نحن عليه - بالضبط كما إنّ قدرة السكين على القطع هي ما يجعلها سكينًا. فالسكين الجيدة هي السكين التي تقطع بسهولة، وبالمثل فإن الحياة البشرية الطيبة هي تلك التي تمتلئ بالتفكير الحصيف. إن الحياة الطيبة هي بالتأكيد الحياة التي نختار فيها الوسط، لكنها أيضًا الحياة التي تحكمها العقلانية. ومن بين العديد من الخيرات التي قد نطمح إليها، فإن الخير الأعظم، يقول أرسطو، هو الحياة التَدَبُّرِيَّة، حياة العقل.

كِمالةٌ ومتابعة

إن ما سبق هو عرض مشوه فحسب لأعمال أرسطو، وقد أهملنا فيه ذكر العديد من الإشكالات إن لم نقل التناقضات الصريحة التي وردت في كتاباته، كما إنّنا تجنبنا الخوض في أعماله الفلسفية التقنية الصعبة جدًا. يجدر بنا أن نتذكر عندما نقرأ أرسطو أن ما وصلنا منه هو أعمال غير مكتملة، وربما كان قد أعاد تنقيحها مرارًا طوال حياته. يصعب أن نتخيل أرسطو راضيًا عن مقالةٍ كتبها، أو قانعًا بطريقة تفكيره في هذا الموضوع أو ذاك، أو أن نتصوره يقول لنفسه « حسنًا، يكفي، هذا كل ما يمكن معرفته

عن الشيء الفلاني». لم يكن أرسطو يركن إلى الرضى والقناعة بسهولة. كما إنّه لم يكن شخصًا يهدر أدنى فرصة للبحث، إذ يجدر بنا أن نتذكر السطر الأخير من رسالته الأخلاقيات النيقوماخية Nicomachean Ethics، عندما واجهته صعوبات التفسير. يعد هذا البحث طويلاً وجريئًا، وقد عالج جميع أنواع التفكير الأخلاقياتي الموجودة آنذاك. حَيثُ يكتب، في نهاية ما يبدو كأنه عرضٌ شاملٌ للفضيلة: (هلمَّ، لنتابع البحث).

أهم أعماله

- الأخلاقيات النيقوماخية: من أشد ما كتب في مجال الأخلاق تأثيرًا على الإطلاق. يتضمن تدبرًا مدهشًا في السعادة والفضيلة البشريتين. وربما أهم ما تضمنه هو الزعم أن الأخلاق لا يمكن اختزالها إلى سلسلة من المبادئ العالمية.
- السياسة: عن الدولة المثالية، التي يرى أرسطو أن هدفها هو رفاه مواطنيها. ستجد فيه بعض الملاحظات المزعجة عن العبودية والحاجة إلى التناغم الاجتماعي، ولو انه يعوض عن ذلك بتأمل بعض محاسن الديموقراطية.
- الفيزيقا: تَفَكُّرٌ في طبيعة التفسير، لا يخلو ممّا يبدو كأنه بداية التفكير العلمي، يتضمن كذلك معالجة للزمان والمكان.



أرسطو مع تلميذه الإسكندر العظيم.

ماركوس أوريليوس

121 - 180م



في تحفته (الجمهورية)، يحاجّ أفلاطون أن الدولة الرشيدة هي تلك التي يحكمها من يعرفون الرُشد، وعلى قمتها يتربع الملك - الفيلسوف، رجلٌ وُلِدَ ورُبِّيَ ليَحكم.

مع أنه من السهل أن ينزلق المرء إلى الاعتقاد بأن ماركوس أوريليوس كان ملكًا - فيلسوفًا، إلّا أن هذا خطأ، إذ كان ماركوس إمبراطورًا رومانيًا ذا ميول فلسفية، لكنه لم يكن ملكًا - فيلسوفًا بالمعنى الأفلاطوني. فمن بين موانع عديدة لاعتباره كذلك، لم يخضع أوريليوس للبرنامج التعليمي الصارم الذي اشترطه أفلاطون. كما إنّ الفلسفة التي يتبناها أوريليوس كانت - ولو أنها أفلاطونية في بعض الأحيان - ذات طبيعة

رِواقية بامتياز عمومًا. مع ذلك، من الخطأ أيضًا تجاهل أوريليوس واعتباره مفكرًا من الدرجة الثانية صادف أن أصبح إمبراطورًا. إذ احتوت كتاباته على جرعة من مركزة من الرواقية مصَفَّاةٍ بمصْفاة المطالب العملية لشخص يمتلك سلطةً سياسية هائلة.

لم يكن طريق أوريليوس للوصول إلى السلطة عاديًا. إذ تبناه وهذبه عمه أنطونيوس بيوس (الذي تبناه الإمبراطور هادريان). تشير جميع الكتابات التي وصلت إلينا من تلك الحقبة أن ماركوس كان طالبًا نجيبًا في الخطابة، الشعر، والقانون، لكن يبدو أنه كان متحمسًا جدًا للفلسفة منذُ سن مبكرة، وخصوصًا كتابات الفيلسوف الرواقي إيبيكتيكوس Epictetus. منذُ عمر الحادية عشرة، بدأ ماركوس يرتدي الملابس البسيطة ويتبع ما كان يعتبره نظامًا رواقيًا صارمًا في الدراسة، التقشف، ونكران الذات. وربما بالغ بعض الشيء، إذ تشير بعض الكتابات إلى أنه عانى صحيًا.

بموت أنطونيوس، تربع كلٌّ من ماركوس وأخيه الوضيع - الذي تبناه أنطونيوس أيضًا - لوسيوس على العرش. من الواضح إن ماركوس كان بمستطاعه الانفراد بالحكم، لكنه فضل مشاركة أخيه لوسيوس. وقد تشاركا السلطة حَتى موت لوسيوس العام 169م. وهكذا خلص العرش لماركوس أخيرًا، وتشير جميع النصوص التي وصلت إلينا من تلك الفترة إلى أن حكمه اتسم بالرشد عمومًا، حَتى موته الذي يحتمل أنه كان بالطاعون، حينما كان يقود حملة عسكرية قرب أعالي نهر الدانوب.

لئن كان موت ماركوس يبدو شنيعًا، فإن ذلك لا يساوي شيئًا قبال المصاعب التي واجهتها روما في عهده. فقد كان في حالة حرب دائمة تقريبًا مع الدولة الفرثية Parthia، وكان البرابرة يهددون شمال إيطاليا، كما قضى ماركوس أعوامًا يقاتل القبائل الجرمانية على طول نهر الدانوب، وقضى على محاولتي تمرد قادها بعض أزلامه، ماتت زوجته - التي يحتمل أنها كانت خائنة له - فوستينا بشكلٍ مفاجئ، عانت روما موجة طاعون كبرى واحدة في الأقل في حكمه، إضافةً إلى الفيضانات، المجاعة، الحرائق، الزلازل، ومات جميع أطفاله إلّا واحدًا في أعمارٍ مبكرة. وحَتى ابنه الوحيد الناجي، كومودوس، كان وضيعًا ولم يجد فيه ماركوس العزاء.

كتابة التأملات

في خلال مسيرة الشقاء التي ربما استمرت حَتى نهاية حياته، عكف ماركوس على كتابة **التأملات** التي وصلت إلينا بمعجزةٍ ما، التي يبدو أنها مذكراته الخاصة. من الواضح أن هذا العمل ليس رسالةً فلسفيةً بالمعنى الشائع، أي إيراد الحجج واتخاذ موقف على أساسها. بل هي عبارة عن نصوصٍ منفصلةٍ من التَفَكُّر والحِكَم. تذهب الرؤية الشائعة مفرطة الرومانسية بعض الشيء لهذا العمل إلى أن ماركوس كان يكتب بضعة سطورٍ من هذه التأملات كل ليلة بعد انتهاء المعارك النهارية، ساهرًا تحت ضوء القمر على ضفاف الدانوب. ومن المحتمل جدًا أن يكون هذا صحيحًا.

رغم أن ماركوس كان متأثرًا بأفلاطون، هيراقليطس، الفلاسفة الكلبيين، وغيرهم، إلّا أن فهم كتاب **التأملات** لن يكون ممكنًا دون النظر إليه من منظار الرواقية، وبالخصوص كتابات إيبيكتيكوس. لقد نشأت تسمية الرواقية Stoic نسبةً إلى stoa poikile، الرواق أو الشرفة التي كان يلتقي عندها اتباع هذا المذهب الفلسفي في أثينا القديمة، ولو تعقبنا التعبير الحديث (أن يكون المرء فلسفيًا) أو (رواقيًا) حيال نازلات الدهر، لوجدناه يعود إلى رؤى هؤلاء الفلاسفة.

الفلسفة الرواقية

يعتبر الرواقيون الطبيعة بحد ذاتها مقدسة ودورية – وهذا يتشابه بوضوحٍ مع القائلين بوحدة الوجود– وتتألف من دوراتٍ من الحياة والنكبات الكارثية، وهكذا تستمر إلى الأبد. انشغل المتأخرون من الرواقيين بالأخلاقيات أكثر من الميتافيزيقا، ومن المؤكد أن العقل العملي الروماني لماركوس كان منكبًا بالكامل تقريبًا على معرفة كيف يجب على المرء أن يعيش. رغم ذلك، فإن النظر إلى الطبيعة بوصفها مقدسة ومتجهة باتجاه معين، دون اكتراثٍ بخياراتنا، يفسّر جزئيًا رؤية الرواقيين القائلة إن الحياة الأفضل هي تلك التي يعيشها المرء بتناغمٍ مع الطبيعة، وهي الحياة الفاضلة. وهذا يفسر أيضًا لا مبالاة الرواقيين الراسخة تجاه أفراح الحياة وأتراحها على حدٍّ سواء. إن أي شيء يحدث لنا هو جزءٌ من تَكَشُّف خطة إلهية هي خارج تأثيرنا تمامًا كما إنّها خيرةٌ في المحصلة.

لتقريب الصورة يضرب الرواقيون مثلاً عن كلبٍ مربوط إلى مؤخرة عربة يجرها حصان. عندما تتحرك العربة، يمكن للكلب أن يتعامل مع ذلك بالزمجرة والنباح والسحب بالاتجاه المعاكس حَتى يخنق نفسه، أو يمكنه ببساطة أن يمشي خلفها بهدوء. هكذا فإن الكلب سيمشي في اتجاه سير العربة مُرغمًا مهما كان خياره، وخياره الحقيقي الوحيد هو كيف يتأقلم مع المصير المحتم. كما يذكر ماركوس نفسه باستمرار، لا بُدَّ للرواقي من أن يميز بين ما لدينا خيارٌ فيه وبين ما لا نملك تغييره.

وهنا نجده يحاكي أفكار إيبيكتيكوس: « لنا الخيار في الرأي، الرغبة، الدافع، الكره، وليس لنا خيارٌ في الجسد، الممتلكات، السمعة، المنصب ». فإذا كنت مثلاً تعتقد خطأً أن مكانتك الاجتماعية شيء عائدٌ إليك، تحت سيطرتك، فلن تكون سعيدًا، وستعرض نفسك للأذى من قِبل أولئك الذين يتجاهلونك في الترقيات في العمل، وستندب فشلك. على أن هذا الفشل ليس فشلك بحالٍ من الأحوال. فأنت تتحكم بآرائك ومواقفك فحسب، وفي هذا الميدان فحسب يمكن للرواقي إحراز الفضيلة.

نحن نتحكم بردود أفعالنا على ما يحدث، أما ما يحدث في الواقع فهو تنفيذٌ للتدبير الإلهي، وهو خير بحد ذاته، ولكنه لا يخضع لإرادتنا. قد يكون عقلانيًا أن يعتبر المرء العافية، الثراء، السلطة كنقائض مفضلةٍ على أضدادها - يعتبرها الرواقيُّ (محايداتٍ مفضَّلة) - لكن خيبة الأمل عند الفشل في تحصيل

أشياء كهذه كما الحبور الناتج عن النجاح في تحصيلها، كله عبثٌ لا عقلانيٌّ وبلا طائل. إن تحصيل أشياء كهذه أمر خارج سيطرتنا.

لهذا يخبرنا ماركوس: «جرب أن تعيش معيشة الإنسان الصالح، ثم انظر كيف يوافقك أن تعيش عيشة القانع بنصيبه من الكل، الذي يستمد رضاه من رشاد سلوكه ونقاء سريرته». إن الإنسان الفاضل أو الخيِّر هو ذاك الذي يتقبل نصيبه مهما كان، وهذا ينبثق من إدراك أن كل ما يقع في حياتنا إنما هو حتميٌّ ولم يكن من الممكن أبدًا اتقاؤه أو تغييره. يتكشف الكون باستمرار، وهذا بحد ذاته خير، بغض النظر عن نظرتنا القاصرة للأحداث المتكشفة. ولهذا فإن الإنسان الصالح هو الذي أدرك هذه الحقيقة، ورضي بما يملك، الإنسان الذي ينظر إلى يقع تحت سيطرته فحسب: ردود أفعاله ونزعاته، الإنسان الذي يناغم حياته الباطنية مع التدبير الإلهي.

مشكلة الإرادة الحرة

يَعُدُّ ماركوس سلوك الإنسان ضمن الأشياء التي يستطيع التحكم بها، وهنا يبرز إشكالٌ في الفلسفة الرواقية يبدو أن ماركوس قد تغاضى عنه. فإذا كانت الأشياء تحدث بناءً على خطة الكون، فإلى أيَّةِ درجة نستطيع التحكم بسلوكنا؟ وقد يذهب الحَتْمَوِيُّون determinist المغالون إلى أبعد من ذلك فيقولون: بل إلى أية درجة نحن نتحكم برغباتنا، آرائنا، دوافعنا، كراهيتنا؟ هنا تبرز مشكلة حرية الإرادة، ويحاجّ الفيلسوف الرواقي

خريسيبوس Chrysippus أن أفعالنا محتَّمة، لكنَّ مسؤوليتنا عنها – مع ذلك – لا تنتفي. يخفف رواقيون آخرون من نبرة الحتموية، إذ يرون أن لا حيلة لنا في الخطوط العريضة لمصائرنا نهائيًا، وأن أفعالنا الخاصة العبثية، مع كوننا أحرارًا في فعلها والاختيار من بينها، غير مؤثرة بتاتًا في الصورة الإجمالية.

مهما تكن رؤيتنا لحرية الإرادة، يوافق ماركوس الرواقيين على أن الأهم هو ردود أفعالنا تجاه الأشياء. اللذة والألم، الصحة والثراء، السلطة، والرفعة، والسمعة، كلها لا شيء بحد ذاتها. لكنها تأخذ مسحة معنوية حين نقيمها، كما عندما نعتبر الثراء شيئًا حسنًا ومرغوبًا، هدفًا يُسعى إليه. لذلك يؤكد ماركوس على نفسه أن يدرك أن «الرأي هو كل شيء»، وهو يعني هنا، قطعًا، أن الرأي ليس شيئًا في العالم الخارجي، بل هو رؤيتك للعالم فحسب، وما لم نتشرب المبادئ الرواقية، فإننا قد نخلط بين رؤيتنا للأشياء وبين الأشياء ذاتها. فقد نخلط بين إحساسنا بالأذى – لو حدث أن تُجُوهِلْنا في العمل ورُفِّعَ من هو أقل منا استحقاقًا مثلًا – وبين الأذى الحقيقي. لكنَّ هذا النظر إلى الحدث باعتباره أذىً لا باعتباره تجسيدًا للتدبير الإلهي خارجًا عن سيطرتنا هو ذاتُه ما يجعل هذا الحدث مؤذيًا لمشاعرنا. أما في الواقع، يعظ ماركوس، فإنه لا شيء بالنسبة لنا. لا شيء يمكن أن يؤذيك في الحقيقة إلّا إحساسك بالأذى.

ربما تقول إن هذا قد يبدو صحيحًا للوهلة الأولى ولكن أما كان الترفيع المهني لِيمنحنا مالًا إضافيًا يصنع فرقًا حقيقيًا

في حياتنا ولو كان قليلاً: ربما استطعنا شراء المزيد من الطعام أو زوجٍ جديد من الأحذية. من الواضح إن حرماننا من الزيادة قد آذانا واقعيًا. ما الفرق بين الأذى من جهة والإحساس بالأذى من جهة أخرى؟ فسواء كنت تحس بالأذى لوقوع هذا الحدث أو لا، فما زلت تمشي بحذائك القديم المهترئ. هل يُحدِث إدراكك أنْ لا حيلة لك في مقدرتك على شراء حذاء جديد - وأن حذاءك جزءٌ من خطة إلهية - فرقًا عندما تؤلمك قدماك؟ ويمكنك أن تأخذ هذه الفكرة إلى مستوىً أعمق باستبدال مشكلة الحذاء غير المريح بمشكلة موتك شخصيًا.

ماركوس والمسيحية

لم يكن ماركوس غافلاً عن هذه الهموم التي لا تبارح البشر، خصوصًا مشكلة الموت. يعود جزءٌ من جاذبية كتاب **التأملات** إلى كونه فرصة لمراقبة امرئٍ يشق حياته وسط المخاوف المعتادة التي قد تكون مشكلة للفرد الذي يريد أن يعيش حياته وفق المبادئ الرواقية، ذلك إن أهم ما يميز ماركوس هو كونه مفكرًا صادقًا.

جذب كتابُ **التأملات** أيضًا النِطاسِيِّين المسيحيين اللاحقين، الذين رأوا في ماركوس وثنيًا يجاهد للوصول إلى رؤية للحياة عبرت عنها المسيحية بشكل كامل. فَتَصَوُّرُ ماركوس للتدبير الإلهي، تواضعه واعتداله، موقفه الناقد تجاه نواقص نفسه، وتركيزه على التحكم بمواقفه ورغباته: كل هذه الأشياء تستوعبها

وجهة النظر المسيحية. ومن سخرية القدر أن ماركوس لم يكن على وفاق مع المسيحية، ويبدو أنه قد لعب دورًا في اضطهاد المسيحيين وإعدامهم إبان فترة حكمه.

أهم أعماله

- **التأملات Meditations**: العمل الفلسفي الوحيد لأوريليوس. ويرجح أنه كتبه أواخر حياته.
- **الخطابات Discourses**: سلسلة من محاضرات الفيلسوف إيبيكتيكوس، الفيلسوف الرواقي الأشد تأثيرًا في ماركوس.





عملٌ معاصرٌ يصور أوريليوس وهو يقود عربته في شوارع روما، ربما بعد انتصاره على الفرثيين.

توماس الأكويني

1225 (أو 1226) - 1274م



كان توماس الأكويني فيلسوفًا كاثوليكيًا إيطاليًا وشخصية بارزة - إن لم يكن الشخصية الأبرز - في التراث النطاسي. نشأت عن توماس المدرسة التُومَوِيَّة Thomistic في الفلسفة، التي بقيت الدعامة الفلسفية الرئيسية للكنيسة الرومانية الكاثوليكية لردح طويل من الزمن.

لم تكن حياة توماس لائقة بقديس وراهب دومينيكاني (تعتمد الأخوية الدومينيكانية حياةً من الفقر والتسول). وُلِد توماس في قلعة عائلته، حَيثُ كان الابن الأصغر للكونت لاندولف، كونت أكوينو، أما والدته فكانت دونا ثيودورا التي تربطها علاقات بنبلاء النورمان. بدأ مسيرته التعليمية بعمر خمسة أعوام عندما

أُرسِل إلى دير مونتي كاسينو، وأكمل دراسته في المكان الذي سيصبح لاحقًا جامعة نابولي.

النشأة المتدينة

في هذا المكان وقع توماس المراهق تحت تأثير الرهبان الدومينيكان، وعندما اكتشفت عائلته النبيلة أنه على وشك الانضمام لهذه الأخوية، صدمت أمه بالخبر وعدَّته فضيحة فأوفدت إخوته الأكبر إلى نابولي ليخطفوه، بنية أن يستَبقوه في قلعتهم حَتى يتعقل. وبالفعل، بقي مسجونًا في القلعة عامًا كاملًا. وفي إحدى المرات، أرسل إخوتُه عاهرةً إلى غرفته في محاولة أخيرة يائسة لكسر عزيمته، فما كان من توماس إلّا أنْ طردها خارج الغرفة مستخدمًا عصًا مشتعلة. وهكذا أيست عائلته منه وأطلقت سراحه، فعاد والتحق بالأخوية.

في العام 1252، ذهب توماس إلى باريس وبدأ التدريس هناك، حَتى أعطي كرسيًا في كلية اللاهوت في جامعة باريس أخيرًا. وقضى بقية حياته متنقلًا بين المعاهد المرموقة في إيطاليا وفرنسا، منتجًا في أثناء ذلك أسفارًا ضخمةً من الكتابات – ملايين وملايين الكلمات – لا تصدق كثرتها مقارنة بحياته القصيرة. استعان توماس بأربعة كتبة كان يملي عليهم: بسبب نتاجه الغزير أو خطه الذي يقال إنه كان شنيعًا، أو ربما كلا الأمرين معًا. على أن شلال الكلمات توقف فجأةً يومًا ما عندما عنَّ لتوماس

ما اعتبره تِخْبارًا[1] دينيًا خلال إقامة قداس. « كل ما كتبته يبدو لي الآن ككومةٍ من التبن قبال ما تَكَشَّفَ لي الآن ». بعد بضعة أشهر، وفي طريقه إلى مجلس الكنيسة، ضرب فرعُ شجرةٍ متدلٍّ رأسَ توماس ليتوفى على إثرها بعد مدة قصيرة.

يُعزى نتاجه الغزير إلى عقليته الجبارة كما إلى البيئة المحفزة فكريًا التي تميزت بها الحقبة التي عاش فيها أيضًا. إذ توفرت مؤخرًا أعمال أرسطو مرة أخرى في الغرب، وكانت أحيانًا مشفوعةً بتعليقاتٍ هرطقية - ولو أنها جذابة - لمفكرين غير مسيحيين من وزن ابن رشد. هنا برز مفكرون غير مؤمنين خلصوا إلى استنتاجاتٍ تتعارض بوضوح مع تعاليم المسيحية، فلم يؤمن هؤلاء بخلود الروح مثلًا، كما إنّهم آمنوا بأن الكون أزليٌّ لم يُخلَق بفعلٍ إلهيٍّ في نقطةٍ معينة، وأن الرب يعرف نفسه فحسب، ولا يعرفنا. وبينما كان بعض المفكرين يتجنبون الخوض في أرسطو وشُرَّاحِه مكتفين بقول إنهم لا بُدَّ من أن يكونوا مخطئين، كتب توماس اثني عشر شرحًا على مذهب أرسطو، محاجًا أن أرسطو كان مضلَّلًا ويسعى إلى حقيقة ناقصة. ولم يكن ذلك

---

١ - تخبار experience: في السيكولوجيا وفلسفة العقل، المقصود به مجمل الأنشطة الذهنية في نقطةٍ أو قطعةٍ من الزمكان، مثال: الأحاسيس والمشاعر والإدراكات عندما ينظر المرء إلى القمر ليلًا: الضوء، الحجم، الأصوات المحيطة، المشاعر الداخلية، إلخ. تُتَرجمُ عادةً إلى: خبرة أو تجربة. لكننا فصلنا اشتقاق هذا المصطلح لرفع الالتباس بين ما تعنيه في هذا السياق وما تعنيه الترجمات الأخرى لها ... (المترجم).

مجرد مِرانٍ منه على كيفية تَمسيح أرسطو، بل خطوةً ضرورية لمواجهة الهرطقة الفكرية آنذاك.

تأثير أرسطو

كانت طرائق أرسطو، كما استنتاجاته، هي ما أقلق النطاسيين في حقبة توماس. يقول أرسطو إن المرء لا بُدَّ من أن يعرف الفرق بين ما يجب افتراضه وما ينبغي برهنته قبل أن يشرع بالتفكير. المعرفة تَبني على نفسها، وبعض الفروع القريبة من قمة برج المعرفة تعتمد على ما تحتها من بنيان، ولهذا فإنها تحتاج إلى التسليم بافتراضات يبرهن عليها في حقولٍ أخرى.

قرب قاعدة بنيان المعرفة توجد الحقائق التي يسلم بها ببساطةٍ كل شخص عقلانيٍّ إذا ما أراد أن يكون عقلانيًا. فلا يمكنك أن تلعب لعبة العقلانية، وتكون طرفًا في مناظرة إذا لم تكن موافقًا على قانون الوسط المرفوع مثلاً: لا شيء في الوسط بين إثبات فرضية ونفيها. ولا يمكن الإجابة إلّا بنعم أو لا على أسئلة من قبيل: (هل س. صحيح؟) فإذا لم تكن توافق على هذا الحد الأدنى من متطلبات العقلانية، فإن ما تفعله ليس حجاجًا، وقد اقتلعت نفسك من المناظرة من الأساس. إذًا فالتسليم ببعض القواعد هو جزءٌ من نسيج العقلانية نفسه ببساطة.

يميز توماس بين الاستنتاجات التي يُتَوَصَّل إليها بالتفكير المنطقي وبين الحقائق التي تُكشَف من خلال الوحي. ومن الواضح أن توماس كان يعتبر الأخيرة قطعيةً جازمة، لكنه (وهو الأمر

الذي يعد غريبًا في حقبته) كان يعتبر أن الاستنتاجات المنطقية في كتابات غير المؤمنين، وخصوصًا أرسطو، تسترعي انتباهًا جادًا. من المثير أن توماس كان يحاج أن التفكير المنطقي يستطيع وحده الوصول إلى بعض الحقائق الإلهامية (المقصورة على الوحي عادةً)، حتى إنّه اعتمد أحيانا طرائق أرسطو ليفعل هذا. إضافة إلى ذلك، فإنه كان يعتقد، بحكم جذوره الدومينيكانية، أن المرء لا بُدَّ من أن يكون مستعدًا دومًا للدفاع عن الدين، وخصوصًا في وجه أولئك غير المؤمنين بمسلماته. وهذا يعني البحث عن مقدمات يوافق عليها هؤلاء أيضًا. وربما يفسر هذا – أكثر من أي شيء آخر – تأليفه أطروحة Summa contra gentiles (وتعني: كتابٌ في أحقية الإيمان الكاثوليكي على غير المؤمنين)، بعد عمله غير المكتمل Summa theological (وتعني: تلخيص علم اللاهوت)، وهذا يعبر عن موقفه غير العادي تجاه التفكير المنطقي وأولئك الذين لا يؤمنون.

طُرق توماس الخمسة

يمكن إيجاد مثال ممتاز على توظيف توماس لطرائق أرسطو في براهين الأوّل الخمسة quinque viae الشهيرة على وجود الرب. ورغم أن نكهة هذه البراهين قد تنسب إلى آخرين، إلّا أن المسحة الأرسطية التي أضافها توماس الأكويني جعلت براهينه الخمسة أكثر بروزًا. يبدأ كل واحد من البراهين / الطرق بحقائق إمبريقية يُزعَم تسليم الجميع بصحتها، وتنتهي جميعًا

إلى الاستنتاج أن الرب موجود. وسنعرج على واحدٍ منها هو البرهان الثاني.

ترتبط الأشياء في العالم بعلاقات عِلّية/سببية. ولاستخدام مثال توماس، يتحرك حَجَر، بفعل عصًا دفعته، التي حركتها بدورها يد إنسان ممسكة بها. لا شيء يمكن أن يكون سببًا /علةً لنفسه، بل إنّ العلل هي عللٌ لأشياء غيرها، أيْ تأثيراتها الملحوظة. وبما أن التسلسل (التراجع اللانهائي لسلسلة الأسباب) غير ممكن، لا بُدَّ إذًا من وجود علةٍ أولى غير معلولة، ويقول توماس إن هذه العلة هي ما يصطلح الجميع على تسميته بالـ (رب). بعبارةٍ أخرى، فإن شيئًا واحدًا هو ما يقدح بداية سلسلة الأحداث، شيءٌ هو علة لكنه غير معلولٍ بأي شيء آخر. تستخدم حجج مماثلة أيضًا للبرهنة على محرِّكٍ أول غير مُحرَّك، ضرورة تسوق الإمكان، كما تقوم عليه تدرجات خواص الأشياء المادية، وبرهانٌ على ربٍّ لتفسير انتظام العالَم المشهود.

في كلٍّ من هذه الحالات، تعود الحجةُ القهقري انطلاقًا من حقائق إمبريقية يسلم بها الجميع - حقائق مثل الحركة، السببية، التغيير، والخواص - وصولاً إلى شيء مسؤول عنها جميعًا، شيءٌ يجعل العالمَ من حولنا معقولاً. يمكن توجيه العديد من الاعتراضات إلى هذه الحجج. ومن أشهرها الاعتراض المتعلق بالقفزة الأخيرة في كل واحدة من البراهين الخمسة، كالقفزة من ادعاء وجود علة أولى غير معلولة مثلاً، إلى القول بوجود

الرب: إذًا لا بُدَّ من وجود الشيء الكذائي، ونحن جميعًا نسمي هذا الشيء الكذائي (الرب).

ما الذي يبرر الإيمان باتصاف العلة غير المعلولة بالصفات العديدة التي ننسبها عادةً إلى الإله المسيحي؟ ما الذي يمنع أن يكون هناك أكثر من علة واحدة غير معلولة في بداية السلسلة بدلاً عن إلهٍ واحد؟ ولماذا الاعتقاد أن العلة غير المعلولة، إذا كانت هناك واحدة فقط، هي كلية المعرفة، كلية الخير، كلية القدرة؟ ما الذي يمنع أن تكون علة غير معلولة بسيطة عادية بلا حظٍّ من العقلانية؟ لكنها قادرة فحسب على بدء سلسلة الأحداث، وبنوايا وأهدافٍ خبيثة ربما؟ يبدو إذًا أن هناك شيئًا محذوفًا، مقدمةً ربما، بين استنباط وجود العلة الأولى في السلسلة وبين كون هذا الشيء هو الرب.

مع أن توماس يعتقد أن العقل يستطيع استنتاج وجود الرب، إلّا أنه يؤمن أن العقل لا يستطيع الاقتراب بنفس الدرجة من معرفة كنه الرب. ولئن كنا قادرين طبيعيًا على معرفة بعض الأشياء عن العالم المادي، فإن مقدرتنا على التساؤل عن طبيعة الربّ وكنهه تتجاوز قدرتنا على الفهم. وهكذا فإن معرفتنا في هذا المجال تتأتى من طرق غير مباشرة كالقياس والنفي، ويعتقد توماس أن هذه المعرفة تبقى ناقصة حَتى في أفضل حالاتها.

ما نستطيع معرفته عن الرب

إن معظم ما نستطيع القول إننا نعرفه عن طبيعة الرب يتأتى من نفينا خواص الأشياء المادية - التي نعرف عنها أكثر - عنه. يمكننا أن نقول إن الرب لا أين له ولا متى، وهو ليس متغيرًا ولا منتهيًا وهكذا. يمكننا أيضًا تحصيل فهمٍ ناقص جزئيٍّ عن صفات الرب من طريق القياس على معرفتنا ببعض صفاتنا. الرب مطلق الخير، ويمكننا أن نعرف بعض الأشياء عن هذه الخاصية من خلال تأمل ما نعرفه عن الخير. للرب إرادة، ومع أن إرادته تختلف عن إرادة البشر، إلّا أنه يمكننا أن نفهم قليلًا عن إرادة الرب بالقياس على إرادة البشر.

على أن هناك أشياء، يدعي توماس، بإمكاننا معرفتها عن كنه الرب، والكلام في هذا الموضوع معقد طويل. يذهب توماس إلى أن صفات الرب تتمثل أساسًا بالبساطة، الفعلية، الكمال، الخير، اللانهائية، الثبات، الوحدة، والمُحايثة. إلّا أن وصولنا إلى هذه المعرفة وشكل هذه المعرفة ذاتها يتميزان بالخصوصية. يحاج توماس أن معرفة الكنه الإلهي دون الاستعانة بالقياس والنفي ممكنٌ بتدخلٍ رباني فحسب - حالات النفحات أو الرؤى الربانية. فحينما يتعثر العقل، ينوب عنه الوحي. فربما نستطيع البرهنة عقليًا على وجود الرب، لكن الوحي وحده هو ما يكشف لنا أن الرب ثالوث. ولكوننا كائنات منتهية، فحتى النفحات الربانية لا يمكنها أن تمنحنا إحاطة كاملة بالرب، بل تمنحنا لمحةً فحسب.

تأثير توماس الأكويني

من الجدير بالذكر أن الفلسفة الغربية أيضًا، لا اللاهوت الغربي فحسب، مدينةٌ لتوماس. من الممكن أن يأخذ المرء انطباعًا أن توماس كان مهتمًا بوجود الرب وكنهه فحسب، وهذا خطأ. فقد اشتملت كتاباته الغزيرة على تأملاتٍ في الطبيعة البشرية، الحكومة، القانون، الأخلاقيات، الميتافيزيقا، الإبستمولوجيا، من بين مواضيع أخرى كثيرة. وقد كان لتوماس تأثير كبير في كل هذه المواضيع، سواء خارج الكنيسة أم داخلها.

أهم أعماله

- **كتابٌ في أحقية الإيمان الكاثوليكي على غير المؤمنين:** مقالاتٌ طويلةٌ عن طبيعة الرب، المخلوقات، غاية (الغرض أو التيلوس telos) المخلوقات، والوحي.
- **تلخيص علم اللاهوت:** عمل ضخم يربو على ستين مجلدًا. يتضمن تدبرًا مفصلاً وحجاجًا ما زال يشكّل التفكير والفلسفة الدينيين حتى الآن.



القديس توماس الأكويني يقف بين أرسطو وأفلاطون، وفوق الفيلسوف العربي ابن رشد، من لوحة فنية بعنوان (انتصار القديس توماس الأكويني).

نيكولو ميكافيلّي

146 - 1527م



ربما يعد ميكافيلي المولود في فلورنسا أبرز علماء السياسة في العالم. حَتى إنَّ شهرته جعلت اسمه يطلق على نوع السلوك المتميز بالمكر والبرود في سبيل الوصول إلى هدف معين.

إن وصْف سياسيٍّ ما بأنه ميكافيلِّي يعني أن انعدام الحس الأخلاقي لديه يجعله غير مناسب للمنصب السياسي المعني. على أن من يصفه بذلك إنما يُسلّم على مضض بأن لهذا السياسي ميزة مهمة، ذلك أن السلوك الميكافيلي يرتبط بنوعٍ خاص من الذكاء الحسابي الرزين.

سطع نجم ميكافيلي في بداية شبابه كدبلوماسي فلورنسي. وقد شق طريقه ليكون رئيسا للديوان الثاني لجمهورية فلورنسا

عام 1498، بعمر 29 عاما فقط. في تلك الحقبة، كان العرف يجري على إسناد المناصب الحكومية للضليعين في الإنسانيات Humanities. ولم يكن ميكافيلي استثناءً، فقد حرص والده، الذي كان بدوره نطاسيًا جادًا، على أن يخضع نيكولو الصغير لأفضل أنواع التعليم في إنسانيات عصر النهضة.

كان للوقت الذي قضاه ميكافيلي كدبلوماسي الفضل الأكبر في تطوير فكره. وبالخصوص، فقد انبثقت أفكاره عن القيادة الفعالة من معرفته المباشرة بنقاط قوة بعض الشخصيات السياسية البارزة وضعفها في عصره. ففي كتابه الأشهر (الأمير)، استخدم ميكافيلي طيفًا من الأمثلة مستمدًا من أرض الواقع، وهذا ما جعله يختلف عن جميع سابقيه. هكذا فإنه كان مهتمًا أساسًا بالعالم القذر للسياسة اليومية العملية.

التعليم الدبلوماسي

بدأ نيكولو بتعلم الدروس من عمله كدبلوماسيٍّ فور دخوله هذا السلك تقريبًا. في العام 1500، أوفِد إلى بلاط لويس الثاني عشر ملك فرنسا لمناقشة المشاكل التي أدت إلى فشل فلورنسا في إخضاع إمارة بيزا المتمردة – التي كانت يومًا ما تحت حكم فلورنسا – رغم المساعدات التي قدمتها فرنسا. كانت المهمة مليئة بالمشاكل منذُ البداية. ورغم أن ميكافيلي لم يَكُن يحمل إلّا القليل من الاحترام لملك فرنسا، إلّا أنه صُدِم من اكتشافه كم الاستصغار الذي يكنّه الفرنسيون لفلورنسا. إذ كان الفرنسيون

ينظرون إلى فلورنسا على إنها ضعيفة ورخوة، ومفتقرة إلى كلتا القوتين العسكرية والمالية اللازمتين لإحداث تأثير في الشؤون الخارجية. ولم ينس ميكافيلي ذلك أبدًا، تتطلب السياسة الجادة القوةَ والحزم والقدرة على التعامل بسرعة وحسم.

لم يمض وقت طويل حَتى شهد ميكافيلي هذه الأفكار تطبق عمليًا على يد تشيزري بورجيا، الذي استخدم أساليب الكيد والخداع لتنمية سلطته بعد أن ولاه أبوه الكسندر السادس دوقًا لإقليم رومانيا Romagna الإيطالي. بعد أن قضى ميكافيلي بعض الوقت بصحبة بورجيا، افتتن بالطريقة التي كان يتعامل بها الأخير مع أعدائه. فمثلًا، في كتابه **الأمير**، استشهد ميكافيلي - مُستَحسِنًا - بالأساليب التي استخدمها بورجيا لخداع قادة عائلة أورسيني التي حاكت مؤامرة ضده وإغرائهم بالمجيء إلى بلدة سينيگاليا حَيثُ قضى عليهم جميعًا فور وصولهم. وهكذا نستنتج أن ميكافيلي كان يعتقد أن بورجيا يمتلك الكثير من المهارات التي تتطلبها القيادة.

« اعتقد إنني محق إذا قلت إن على أولئك الذين وصلوا إلى السلطة بضربة حظٍّ أو بعون من آخرين أن يتخذوا بورجيا قدوة لهم. ذلك أنَ شجاعته الهائلة ونواياه النبيلة لم تترك له خيارًا آخر غير اتباع الأساليب التي اتبعها، لذا فإن كل من يبغي أن يحمي نفسه من أعدائه غداة وصوله إلى الحكم، أن يكسب المزيد من الأصدقاء، أن ينتصر بالقوة أو بالمكر، أن يجعل نفسه محبوبًا ومَخوفًا من قبل الناس في آنٍ معًا ... أقول، لن يجد من يبغي

ذلك مثالاً قريبًا يحتذى مثل أفعال تشيزري بورجيا » (كتاب الأمير، الفصل السابع).

على كل حال، ورغم مواهبه الفذة، لم تدم سلطة بورجيا طويلًا. وقد كان لسوء الحظ الدور الأكبر في انتهاء حكمه، مع ذلك فقد أخذ عليه ميكافيلي أنه ساعد الكاردينال جيوليانو ديلا روفيري على أن يصبح البابا يوليو الثاني، رغم إن نوايا جيوليانو الخبيثة تجاه بورجيا كانت بينة منذُ البداية. يرى ميكافيلي أن بورجيا بالغ كثيرًا في ثقته بنفسه كما إنّه اعتقد أن الحظ سيبقى بجانبه دائمًا كما كان في باكورة مسيرته السياسية، وهذا ما أدى إلى سقوط حكمه في النهاية، على القادة السياسيين أن يكونوا قادرين على ضبط أنفسهم حيال الموقف الذي يواجهونه آنيًا، وقد برهن بورجيا أنه يفتقر لهذه الميزة.

مع أن عمل ميكافيلي الدبلوماسي قد أوحى له بمادة كتابه الأشهر **الأمير**، إلّا أن هذه المسيرة انتهت نهاية سيئة العام 1512. إذ طُرِد من منصبه نهاية العام المذكور بعد وصول عائلة ميديشي إلى السلطة في فلورنسا وحلّ الجمهورية. ولجعل الأمور أسوأ، وجهت إليه بعد عدة أشهر تهمة التآمر على حكومة ميديشي الجديدة، وتعرض للتعذيب وسجن. وكانت هذه الانعطافة في الأحداث هي ما دعاه إلى كتابة كتاب **الأمير**.

بعد إطلاق سراحه، احتاج ميكافيلي إلى طريقة كي يتقرب إلى آل ميديشي. وهكذا كتب كتابه الذي أكسبه شهرته في محاولة منه لاستعراض ما يملكه من قدرات ومعارف قد تنفع الحاكم

الجديد. حَتى إنّه قدم الكتاب بإهدائه إلى (المبجل لورينزو دي ميديشي).

الأمير

يعد الكتاب في الأساس بحثًا في فن القيادة، وقد نُشر أول مرة العام 1532، ولقي قبولاً حسنًا في البداية، لكن سرعان ما اكتسب سمعة سيئة من حَيثُ إنّه يقترح على القادة التخلي عن الاعتبارات الأخلاقية عند اتخاذ القرارات السياسية. في الواقع، يعتبر الكثيرون ميكافيلي لا أخلاقيًا، بمعنى أنه لم يكن يهتم بما إذا كان سلوك القادة يتوافق مع الأخلاق، وكل ما كان يهمه من السلوك السياسي هو ما إذا كان هذا السلوك سيؤمن للقائد الحصول على المزيد من النفوذ والسلطة والمجد.

لا شك أن الرأي السابق بفلسفة ميكافيلي لا يخلو من الصحة، إِذ يرفض ميكافيلي مثلاً التصور التقليدي كما أوجزه شيشرون في كتابه De Officiis، الذي ينص على أن الإنسان العقلاني يتصرف بنبل دائمًا في مسعاه للشرف والمجد.

«ثَمّةَ هوةٌ بين الكيفية التي يعيش بها الإنسان وبين كيف يجب عليه أن يعيش، وكل من يترك ما يفعله إلى ما يجب أنّ يفعله سيتعلم الدرس بالطريقة الصعبة: ذلك أن من يأخذ على نفسه عهدًا أن يكون خيرًا وطيبًا على الدوام سيدمر نفسه لأن الكثيرين حوله لا يضمرون مثل نيّاته. لذا فلا بُدَّ للأمير الذي يبغي الحفاظ على عرشه من أن يتعلم كيف ينزع الطيبة من

نفسه، وأن يستخدم معرفته هذه أو لا يستخدمها طبقًا لحيثيات الموقف » (كتاب الأمير، الفصل الخامس عشر).

تعود الفكرة القائلة أن على القادة أن يتعلموا متى يجب أن لا يكونوا طيبين كي يكونوا حكامًا أقوياء إلى الرؤية المتشائمة للطبيعة البشرية. كان ميكافيلي يعتقد أن البشر « جاحدون، متقلبون، أوباش، مخادعون، مزيِّفون، يتجنبون الخطر، وجشعون للربح » (الأمير، الفصل السابع عشر). ونتيجة لذلك فإن بعض أنماط القيادة لا تصلح عمليًا ببساطة. فمثلًا، يحاج ميكافيلي أن الحاكم إذا أقام سلطته بالكامل على ما يظهره له الناس من الحب، فسيلاقي منهم الخذلان في أقرب فرصة عندما تسوء الأمور.

« يجنح الناس إلى إيذاء الإنسان المحبوب أكثر بكثير من جنوحهم إلى إيذاء الإنسان المَخوف، ذلك أن عماد الحب هو حبلٌ من الالتزام، وحَيثُ إنّ البشر كائناتٌ بائسة، فإن هذا الحبل يتقطع أربًا حالما تُمَسُّ مصالحهم، بعكس الخوف الذي يجعلهم حذرين من خذلان الحاكم اتقاء العقاب ».

نرى إذن أن اتهام ميكافيلي بأنه يؤسس أفكاره في القيادة على نوع معين من اللاأخلاقية لا يخلو من الصحة. على أن هذا لا يبين الأمر بأكمله، ذلك أن ميكافيلي اعتقد أيضًا أن للقيادة الفعالة آثارًا طيبة على الجميع. فمثلًا، لو تأملنا السؤال عما إذا كان الأفضل للحاكم أن يحكم بالرحمة أم بالقسوة، يحاجّ ميكافيلي أن الحاكم مفرط الرحمة سيتسبب - بتسامحه مع الفوضى - بالمزيد من الأذى للمجتمع مقارنة مع الحاكم القاسي الذي يخلق

التناغم من خلال الخوف. وبالمثل، اعتقد ميكافيلي أن كَرَم الحاكم سيقود في جميع الحالات تقريبًا إلى تمرد الرعية، لأن الحاكم المسرف في عطائه سيضطر إلى فرض المزيد من الضرائب عليهم في النهاية، ما سيجعلهم يكرهونه نتيجة لذلك.

مقياس القائد

هناك أيضًا جزئيةٌ عامةٌ أخرى تدفع عن ميكافيلي تهمة اللاأخلاقية. ونعني بها رؤيته أن على القائد أن يتخذ من الشرف والمجد هدفين له. وفي الحقيقة، فإن من مقاييس فضيلة الأمير أن يكون مستعدًا ومريدًا لفعل كل ما هو ضروري لإحراز هذه الغاية وسط كل ما قد يواجهه من تقلبات الحظ. على أن ذلك لا يعني، في رؤية ميكافيلي، تبرير الوحشية التي تُرتكَب من أجل الوحشية ذاتها، بلى، قد يُمَكِّنُ هذا السلوكُ الحاكمَ من تحقيق سلطة هائلة، لكنه لن يحقق له الشرف والمجد:

« إن ارتكاب الحاكم للفظائع يكون حسنًا إذا جرى دفعةً واحدةً وللضرورة وحماية الحاكم لنفسه فحسب، وإذا لم يستمر بها بل انصرف عنها لرعاية محكوميه وتحسين معيشتهم إلى أقصى ما يمكن. لكن الخطأ أن يبدأ الحاكم بجرائم قليلة ثُمَّ يزيد من ارتكاب المزيد منها مع الزمن بدلاً من أن يتوقف عنها » (الأمير، الفصل الثامن).

لقد خابت آمال ميكافيلي تمامًا في أن يعيده كتابه (الأمير) إلى سابق مكانته السياسية المرموقة. في الواقع، بعد مدة قصيرة

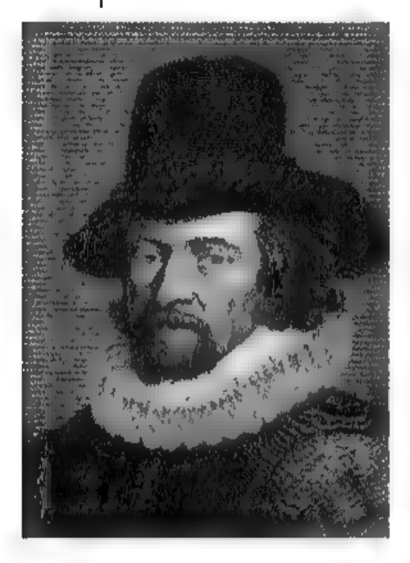
من إكماله الكتاب العام 1513، أدرك ميكافيلي أن مسيرته كدبلوماسي قد انتهت، مِنْ ثَمَّ حول نفسه تدريجيًا إلى كاتب. وفي ما تبقى من حياته، أصبح يميل أكثر فأكثر إلى النضال منْ أجل الحكم الجمهوري. ولهذا ألف كتابه الأكثر شهرة في تلك الفترة (مطارحات في الكتب العشرة الأولى لتيتوس ليفي Discourses on the First Ten Books of Titus Livy)، وهو دفاعٌ عن الحكم الجمهوري يتخذ من روما القديمة مثالاً. ويعد هذا الكتاب عمله الأكثر تطورًا على كثير من المقاييس. لكن كتاب الأمير يبقى أول ما يخطر على البال عند الحديث عن ميكافيلي. وهكذا أصبح التاريخ يحتفي بنيكولو ويدينه في آنٍ معًا، باعتباره الرجل الذي نصح أن يكون للحاكم قوة الأسد ودهاء الثعلب.

أهم أعماله:

- الأمير: تحليلٌ ثاقبٌ لفن القيادة. ومن محتوى هذا الكتاب اشتُقَّ مصطلح (الميكافيللية).
- الخطابات: العمل الأشد تطورًا وأناقةً لميكافيللي على نحوٍ ما، ويحتوي دفاعًا عن مبادئ الحكم الجمهوري.
- يعد العملان السابقان أهم أعمال ميكافيللي الفلسفية، ومع ذلك فلا بأس على القراء المهتمين من إلقاء نظرة على كتابه الآخر (فن الحرب Art of War)، وكذلك مجموع رسائله.

فرانسيس بيكون

1561 - 1626م



لم تنقسم آراء النقاد تجاه فيلسوف بالحدة التي انقسمت بها آراؤهم حول بيكون. فبينما يرى بعضهم في كتاباته بشائر فلسفة عصر التنوير، يشير بعضهم الآخر إلى إنها تحتوي بروباگاندا مضادة للفكر، كما يتهمونه بأنه دافع عن أسوأ أنواع التدين.

يحتفي بعض النقاد ببيكون بوصفه نبيّ العلوم الحديثة، بينما يراه آخرون مهرجًا أودتْ به محاولته الوحيدة في التجريب العلمي إلى ميتته المضحكة. تنقم النسوية حاليًا على بيكون لأنه - من بين أشياء أخرى - في ما يُزعَم، كان يرى أنه ينبغي علينا ترويض أمّنا الطبيعة والهيمنة عليها، بيد أن طلبة كارل

بوبر قد أثنوا عليه قائلين أن كتاباته احتوت أفكارًا عميقةً عن طبيعةِ ما أصبح لاحقًا المنهج العلمي.

ينطبق الأمر ذاته على حياته أيضًا، إذ هناك وجهتا نظر تجاهها. فمن جهة، كان بيكون فيلسوفًا بعقلية تشريعيةٍ ثاقبة، وقد رَقِيَ مراتب السلطة قبل أن يطيح به أعداؤه بتهم فسادٍ ملفقة. بينما هو من وجهة النظر الأخرى رجلٌ متعطشٌ للمكانة متسلق عديم الضمير، وقد كان يبحث عن المكاسب بكل الوسائل حَتى أطاح به طمعه غير مأسوفٍ عليه.

العائلة المرموقة

ولد بيكون لعائلة متمتعة بعلاقات واسعة وقد حاول بالفعل استثمارها، فقد كان والده السير نيكولاس بيكون اللورد حامل الختم العظيم، أما امه آن كوك فقد كانت نسيبة السير ويليام سيسيل لورد الخزانة. بعد إكمال دراسته في كلية ترنيتي في جامعة كامبردج، حصل بيكون على رخصة ممارسة القانون وبدأ مسيرة مهنية قانونية ناجحة. إضافة إلى اشتغاله بالقانون، دخل أيضًا في سلك السياسة وانضم إلى البرلمان بعمر 23 عامًا. توطدت علاقته بأيرل إيسيكس Earl of Essex الذي حاول مساعدته بإقراضه المال كما حاول دعمه في ترقيه في المحكمة بالتعاون مع السير ويليام. وللقارئ أن يتخيل صدمة الأيرل لاحقًا عندما نجح بيكون في مقاضاته بتهمة الخيانة بناءً على أوامر الملكة أليزابيث. رغم ولاء بيكون للملكة، لو كان ولاؤه

حقيقيًا، إلّا أن الملكة لم تقم بترقيته، ربما بسبب بعض مشاغباته البرلمانية في رفض السياسة الضريبية للحكومة.

تعلم بيكون درسًا من سخط الملكة، ولهذا فقد فعل كل ما بوسعه لاستمالة خليفتها جيمس ستيوارت. فقد حدث أن أراد جيمس إدانة أحد السجناء وقد اعتقد أن انتزاع الاعتراف بتعذيبه هي الطريقة الوحيدة لذلك. رفض السير إدوارد كوك، غريم بيكون، هذه المهمة، أما بيكون فقد حصل على الإدانة كما أراد الملك. وهنا بدأ يرقى المراتب بسرعة. أعطي لقب فارس، ثُمَّ أصبح النائب العام، اللورد حامل الختم، رئيس المحكمة العليا، بارون، ثُمَّ أصبح أخيرًا فيكونت سانت البانس. من الصعب أن نتجاهل احتمال قيام بيكون بالمكائد والحيل في سبيل هذا الصعود الصاروخي، وقد كانت هذه الشكوك مسؤولةً جزئيًا عن الرؤية المرتابة تجاه حياته.

في خلال مسيرته المهنية، خلق بيكون لنفسه أعداءً استطاعوا أخيرًا أن يوجهوا إليه تهمة الارتشاء. اعترف بيكون بالتهمة، وكان بعضها يتعلق بتلقي الرشى من متهمين في قضايا كان يحكم فيها، وهكذا دمرت مسيرته القضائية. وغُرِّم مبلغًا مهولاً وصل إلى أربعين ألف جنيه وأودع في سجن البرج. أعاد إليه الملك جيمس المبلغ ثُمَّ أطلق سراحه من السجن في النهاية، ولم يسحب منه ألقابه، ولو أنه لم يصدر عفوًا رسميًا عنه. لجأ بيكون إلى الريف لكنه واصل الكتابة والتفكر في القانون والعلوم. وفي مِيتة قد تكون الأسوأ حظًا في تاريخ الفلسفة، تقول القصة أن بيكون

خرج من بيته ظهيرة أحد أيام الشتاء الباردة وقام بحشو جثة دجاجة بالثلج، ربما في تجربة علمية لاختبار قدرة الثلج على حفظ اللحوم من الفساد. أصيب عندها بالتهاب الرئة ومات بعدها بمدة قصيرة.

في خلال السنوات العجاف من حياته، أي حين كانت الملكة أليزابيث ساخطة عليه، كتب بيكون معظم مقالاته الثماني والخمسين التي اشتهر بها. تنتمي هذه المقالات إلى مذهب الواقعوية realist وهي مقالات ممتعة، وربما كانت بها مسحة ميكافيلّية - يحتوي بعضها على نصائح للمسؤولين الحكوميين حول كيفية إقناع الجماهير. إلّا أن أشهر كتبه هو الإحياء العظيم The Great Instauration، الذي كان مقدمة لستة أعمال غير مكتملة أُرِيد لها أن تكون برنامجًا لإنعاش المعرفة البشرية ودفعها. عندما كتب بيكون كتابه هذا، كانت الفلسفة الطبيعية، أيْ بذرة العِلم، ما تزال غير منظمة وتعتمد بمعظمها على الحظ. وقد قام بعض ممارسي العلوم بـ: تجارب غريبة لإرضاء فضولهم الشخصي فحسب، ولم يكن هناك فصلٌ واضح بين الخيمياء، السحر، والمنهج العلمي الناشئ. رأى بيكون في العلم، إذا ما فُهِم ومورِس بشكل صحيح، إمكانية فهم العالم الطبيعي، ومِنْ ثَمَّ السيطرة عليه.

الأوهام

في كتابه المشار إليه آنفًا، شخّص بيكون أخطر العقبات (الأوهام الزائفة) التي تحول دون الشروع بدراسة موضوعية للطبيعة: أوهام القبيلة، أوهام الكهف، أوهام السوق، وأوهام المسرح. وما زال صدى أرائه في هذه الأوهام يتردد في أقسام الفلسفة الجامعية حَتى يومنا هذا.

يقصد بيكون بأوهام القبيلة تلك الأخطاء التي تميزنا جميعًا كنوع حيواني (قبيلة البشر). يرى البشرُ العالَمَ بعيون بشرية، وليست هذه العيون الأداة الأمثل لسبر الطبيعة الحقيقية للأشياء. لم ير بيكون أن حواسنا قد تخدعنا فحسب، بل كان يرى أيضًا أننا كحيوانات مجبولون على الخطأ في التقدير بسبب ثقتنا الغريزية بالتجربة الحسية. وهنا يلفت بيكون انتباهنا إلى شيء كانطيٍّ تقريبًا: أن العقل يضفي رداءً من الانتظام على ما نراه في العالم ليس موجودًا في الحقيقة. بمعنى إننا نميل إلى ترتيب العالَم في محاولتنا لفهمه، وفي خلال ذلك نغفل عن دورنا الفعال في إضفاء هذا الانتظام أو الترتيب الذي نلاحظه.

بالحديث عن أوهام الكهف، يقصد بها بيكون تلك الأوهام التي نعانيها كأفراد، وتنشأ عن تفضيلاتنا وأجنداتنا الفردية. ما نلاحظه في العالم يعتمد على خلفيتنا المعلوماتية: أي إنّنا نلاحظ ما نستطيع تمييزه وما يجتذب اهتمامنا. لن يستطيع المرء إحراز شيء في مسابقة التعرف على أنواع الكلاب ما لم يكن مهتمًا بالفوز وما لم تكن لديه خلفية عن الكلاب وأشكالها. فضلاً عن

ذلك، نميل إلى إعطاء قيمة كبيرة لما نتطلع إليه، لما يتلاءم مع أهدافنا أو أحكامنا المسبقة، ما يتوافق مع عاداتنا الذهنية المألوفة بطول المدة. يعتقد بيكون أننا جميعًا مسجونون في أُطُرِنا النظرية الخاصة بكل واحد منا، كما الحال مع سجناء كهف أفلاطون، ويمكن لانعكاسات رؤانا الخاصة الباهتة أن تضللنا. وهكذا فإن الأمر ينتهي بنا إلى تفضيل رؤية نألفها للعالم، تعمي عيوننا عن الإمكانات الأخرى. ينبه بيكون إلى أن على المرء أن « ينظر بعين الريبة تجاه كل ما يسكن إليه ويتعود عليه من رؤى ».

تنشأ أخطاء أو أوهام السوق نتيجة للتعامل البشري، ويشير بيكون هنا إلى مشاكل في اللغة. ولا يقصد بذلك كون بعض الكلمات غامضة وفضفاضة فحسب، بل عن قابلية البشر على محادثة بعضهم عن أشياء مختلفة بينما يظنون أنهم يتكلمون عن الشيء نفسه، وبغفلةٍ من كلا طرفي الحديث عن هذا الخطأ. إضافة إلى ذلك، فإن وجود كلمة للدلالة على شيء معين، لا تجعل ذلك الشيء موجودًا حقًا. فمهما أسهب الفلاسفة في الحديث عن المحرك الأولي، فلا يمكن أن نعتبر اللغة المجردة دليلًا على وجوده فعلًا.

يبدو أن بيكون يكنّ حنقه الأكبر للنوع الرابع من الأوهام، أوهام المسرح، ويقصد بها هنا أخطاء الأنظمة الفلسفية التقليدية - التي يعتقد أنها ليست أقدر من الأداء المسرحي على إيصالنا إلى الحقيقة. ومع أنه يوجه نقده إلى الدوكمائيين الذين يتلقفون الآراء الفلسفية فحسب، والعقلَ الخرافي الذي يوظف

الفلسفة لتدعيم الدين، إلّا أنه يستهدف في الحقيقة تصويب مناهج الفلاسفة ذوي العقل الإمبريقي. فالاستنتاجات المبنية على تجارب قليلة جدًا، المشاهدات المحدودة، والفشل العام للتصنيف والمنهج، كل ذلك يعيق مسعانا لفهم العالَم.

منهجٌ جديد

لم تقتصر إصلاحات بيكون على الاستقراء العددي، والتي هي عملية ملاحظة حالات حدوث شيء معين ما ومِنْ ثَمَّ استنباطُ استنتاجٍ عام بناءً على ذلك. كتب بيكون:

« إن أعظم تغيير أدخلتُه يتعلق بشكل الاستقراء ذاته ومِنْ ثَمَّ الحكم المنبثق عنه. ذلك أن الاستقراء الذي يتحدث عنه المناطقة - الذي يرتكز ببساطة على التعداد - لشيءٌ طائش ... أما ما التغيير الأعظم الذي أريد إدخاله فيقع في شكل الاستقراء الذي سيحلل التخبار experience إلى أجزائه، تلي ذلك عملية من الاستبعاد والنبذ وصولاً إلى الاستنتاج النهائي ».

يدعو بيكون إلى فحصٍ منهجيٍّ للظواهر الطبيعية للوصول إلى قوانين أشمل فأشمل، لا لتحصيل المعرفة منْ أجل المعرفة ذاتها فحسب، بل منْ أَجل إحراز القدرة والانتفاع والسيطرة على الأشياء ما يقود في النهاية إلى تحسين حياة الإنسان. لا يتعلق الأمر إذًا بمجرد تحويل المشاهدات إلى استنتاجات عمومية.

يرى بيكون كل واحدٍ من الأشياء الطبيعية بوصفه خلطةً من عدد محدودٍ من الطبائع أو الخواص. ومن خلال التجريب

الدقيق، يمكن للمرء أن يشخص ويسجل مجموع الظروف التي تظهر فيها جميع حالات طبيعةٍ من الطبائع (جداول التواجد)، جميع الحالات التي لا تظهر فيها طبيعة من الطبائع (جداول الغياب)، وجميع الحالات التي يظهر فيها تزايدٌ أو تناقصٌ في تواجد طبيعةٍ ما في الشيء ذاته (جدول الدرجات أو المقارنة). لنفترض أنك تريد دراسة الحرارة، المثال الذي ضربه بيكون. قد تلاحظ تواجدها في ماءٍ يغلي، وغيابها في ماء متجمد، كما قد تلاحظ أنها تتناقص بينما يبرد الماء المغلي.

على أساس الدراسات المستفيضة لتواجد وغياب الطبائع ومقارنة درجاتها المتباينة، يمكن للمرء أن يصوغ المسلمات، التفسيرات، أو ما نسميه حديثًا بالفرضيات، التي نستهدي بها في خياراتنا في التجارب اللاحقة. لنقل إن أحدهم قام بدراسة تواجد الحرارة وغيابها في الحالات المختلفة للماء، وعلى هذا الأساس، افترَض أن السوائل الأخرى تسلك ذات السلوك. ماذا عن الزئبق؟ ستكون الخطوة القادمة هي غلي بعض الزئبق وتسجيل النتائج. بعد كل ذلك، وربما تطلب الأمر غلي الكثير من السوائل، من الممكن صياغة قانونٍ عام لسلوك الحرارة في السوائل مثلاً. يحاج بيكون أن القوانين تشكل هرمًا متزايدًا من التغطية والفهم، ومِنْ ثَمَّ تتزايد سيطرتنا على الأشياء.

قد تكون هناك نتيجة سلبية بالتأكيد، فقد ننتهي إلى البرهنة على خطأ الفرضية، لكن هذا أيضًا له قيمة. يعتقد بيكون أن هناك عددًا محدودًا من الطبائع وكذا عددًا محدودًا من الأشياء الخاطئة

نقولها عن تلك الطبائع. والنتيجة السلبية بمعنىً ما أفضل من الإيجابية. ذلك أن اكتشاف حالاتٍ تدعم الفرضية، حَتى لو كان عددها كبيرًا جدًا، لا يضمن صحة تلك الفرضية. بعكس إثبات خطأ فرضية ما، والذي يتصف بنوع من الجزم. ليس للفرضية الصحيحة نتائج خاطئة، لذا فإن النتيجة السلبية هي الطريق الوحيد للتأكد من أن التخمين الكذائي خاطئ.

هذا أكثر تطورًا بكثير من البحوث العشوائية التي طبعت (الفلسفة الطبيعية) في عصر بيكون. ويمكن أن نقول إنه ينتمي إلى العِلم.

أهم أعماله:

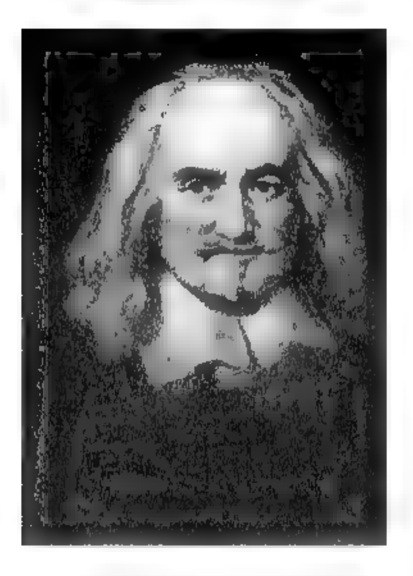
- De Dignitate et Augmentis Scientiarum: هو الجزء الأول من كتابه الإحياء العظيم، يلخص هذا العمل ما يعتبرها بيكون العوائق المبدأية للتعلم.
- الأورگانون الجديد Novum Organon: يحتوي ما يعتبره بيكون المنهج المناسب لاستكناه الطبيعة، بالإضافة إلى (الأوهام) التي تعيق الوصول إلى الحقيقة.



غلاف كتاب (الإحياء العظيم)، ويظهر سفينة تنطلق مبحرة لاستكشاف محيط المعرفة، مجازٌ استخدمه أيزاك نيوتن لاحقًا.

توماس هوبز

1679 - 1588



لا يملك المرء إلّا الانبهار من هذا الفيلسوف الذي أزعج الجميع تقريبًا كما لم يفعل أحدٌ من قبله.

أزعج هوبز أنصار فكرة البرلمان باعتقاده أن للملك حقًا مطلقًا في الحكم، لكنه أزعج الملكيين أيضًا بقوله أن حق الملك ليس إلهيًا بل هو نابع من تفويض الشعب. أزعج هوبز الرياضياتيين بإصراره - رغم النقد اللاذع - أنه استطاع تربيع الدائرة، كما أزعج ديكارت بتوجيه اعتراضات على رؤى الأخير قبل مدة قصيرة من نشره لكتابه (التأملات Meditations). أزعج هوبز أيضًا راهبًا واحدًا في الأقل من خلال آرائه في حرية الإرادة، وتصدى لمناظرته طوال حياته، مناظرة كانت لاذعة في

بعض الأحيان، وحول الموضوع نفسه دائمًا. أزعج الكنيسة بأن حاجَّها، من بين أشياء أخرى، أن الملك مسؤولٌ عن تأويل النص المقدس، وأزعج الملحدين بأن قام بطقس القربان المقدس عندما ظن خطأً أنه على وشك الموت. حَتى إنّ ثبوت تهمة الإغراق في (الهوبزوية)، وهي مرادفة للإلحاد آنذاك، كان كافيًا لطرد مُحاضرٍ من عمله في حقبة هوبز. بل كان بعضهم يظن أن هوبز أزعج الرب نفسه. فبعد حريق لندن الكبير، ثُمَّ موجة الطاعون الكبرى، تساءل بعض أعضاء البرلمان ما إذا كانت هذه الأشياء الشنيعة انتقامًا رد به الرب على كتابات هوبز، وشُكِّلت لجنة خلصت في النهاية إلى أن على هوبز أن يكف عن النشر. على أن إزعاج هوبز لم يطل الجميع، وكان له أصدقاء ومناصرون مثل گاسيندي Gassendi ووِيليام كافنديش، ومَلِكٍ واحدٍ في الأقل. رُحِّب به في الدائرة الثقافية لآبي ميرسيني Abbé Mersenne، ودرَّس تشارلز الثاني، عمل بودٍّ مع فرانسيس بيكون وتبادل وجهات النظر مع گاليليو. ولم يكن همه الوحيد بالطبع إزعاج الناس. أُطلِق عليه – ولا يخلو هذا من بعض الصحة – لقب أبي الفلسفة التحليلية الحديثة، وكان بالتأكيد قادح شرارة الفلسفة السياسية الحديثة والنظرية الاجتماعية كما نعرفها اليوم، محدِثًا قطيعة مع الرؤى التقليدية أو العرفانية عن أصل السلطة السياسية، باحثًا عن تبريرها في التفكير العقلاني بدلاً عن ذلك.

تقول القصة التي أقرها هوبز نفسه أنه وُلِد خديجًا عندما فزعت أمه بسبب الأنباء المخيفة عن قرب وصول الأسطول

الحربي الأسباني. كان والده قسيسًا، وقد هجر العائلة خجلاً بعد مشاجرة اشترك بها داخل كنيسته. مِنْ ثَمَّ رباه عمه ميسور الحال وأدخله التعليم حَتى أرسله إلى جامعة أوكسفورد. كان هوبز يجد محاضرات الجامعة مملة، لكن سرعان ما أنعم عليه الحظ بفرصة أن يكون مدرسًا لنجل ويليام كافنديش الذي وعده بالسفر ووضع تحت يده مكتبة عملاقة.

في خلال أسفاره في أوروبا، استكشف هوبز الهندسة الرياضية والرؤى الگاليلية حول الحركة، وقد أصبح كلاهما جزءًا صميميًا من تفكيره. حاجَّ هوبز أنه يمكن القيام بخطوات جبارة بتبني طريقة تعود للمبرهنات الهندسية، أي بالبدء بأشياء صغيرة وحقائق بسيطة. فضلاً عن ذلك، اعتقد هوبز أنه يمكن فهم بعض الحقائق عن رغبات البشر وعواطفهم فضلاً عن الصورة الكبرى لأنشطتهم باعتبارها حركة لمكوناتها الأصغر. أيْ أنه يمكن استنباط قوانين لا للطبيعة فحسب، بل للطبيعة البشرية أيضًا. تتجلى أجرأ أفكار هوبز في كتابه **اللوياثان Leviathan**، الذي نشره بعد إعدام الملك تشارلز الأول بقليل. عندما عاد هوبز من فرنسا، كانت السلطات في لندن تتناقش في مواضيع تعد مركزية في الكتاب. وقد كان لهوبز رأيٌ واضح ووثيق الصلة جدًا، وحظي كتابه باستقبال واسع من القراء.

اللوياثان

ربما اشتهر الكتاب بكونه بحثًا عن تبرير للالتزام السياسي من خلال تأمل كيف سيكون شكل حياة الإنسان دونه – أيْ دون هذا الالتزام، ويعكس مفهوم هوبز عن هذه الحالة، المسماة بـ (حالة الطبيعة)، نوعًا من التشاؤم العميق تجاه كنه البشر. تتميز حالة الطبيعة بكلٍّ من الحرية والمساواة في أشد أنواعهما ظلامًا. لكل واحدٍ في حالة الطبيعة حصةٌ من الحرية المطلقة، التي يبدو أنها تتكون من جزأين: حرية الشخص في امتلاك أي شيء يستطيع امتلاكه والاحتفاظ به، وحريته في فعل كل ما يستطيع للحفاظ على نفسه وممتلكاته. للشخص إذًا الحق في فعل كل ما بدا له (لحفظ حياته) و« أن يفعل ما يشاء ليحوز، يستخدم، ويستمتع بكل ما يحصل عليه أو يستطيع الحصول عليه ». لا يوجد طوق طبيعي لحرية الإنسان، ويوسع هوبز نطاق حرية الإنسان الطبيعي إلى درجة أن له الحق في القتل حَتى. فضلًا عن ذلك، الجميع في حالة الطبيعة متساوون في السلطة، بقدر امتلاك كل واحد منهم القدرة على قتل أيِّ واحدٍ آخر: حَتى الضعفاء يستطيعون، حرفيًا، الاتحاد وهزيمة القوي معًا.

تحتم حالة الطبيعة على الناس أن يعادوا بعضهم على النحو الذي تحكم به قوانين الطبيعة حركة الأجرام. إن السلع ووسائل الراحة والموارد نادرة طبيعيًا أو محدودة، وهكذا يكون التنافس عليها حادًا، وبنفس الدرجة من الحدة أيضًا هناك ما يسميه هوبز (الارتياب الطبيعي)، ويعني به الخوف أو القلق الذي

يدمغ الحياة البشرية الطبيعية - لا يمكننا أبدًا أن نثق بحالة الطبيعة. مِنْ ثَمَّ فإن الحال الطبيعي للبشر، أي غير المحكومين بحكومة، هي الحرب، (الجميع ضد الجميع). لن تستمتع أبدًا بالحياة تحت ظروف حالة الطبيعة، لكن عزاءك الوحيد أن معاناتك لن تطول كثيرًا لأنك لن تعمر طويلاً على الأرجح. وكما يعبر هوبز، في حالة الطبيعة، «ليس هناك معرفة بالعالم، ولا بالزمن، لا فنون، لا كتابة، لا مجتمع، والأسوأ من كل ذلك هو الخوف الدائم وخطر العنف المميت، وتكون حياة الإنسان فردية، فقيرة، بائسة، وحشية وقصيرة».

قوانين الطبيعة

يريد الإنسان تغيير هذا الواقع. ربما يكون شعاع الضوء الخافت الوحيد ضمن هذا التصور المظلم لكنه البشر هو القوانين الثلاثة للطبيعة البشرية، التي حددها هوبز أيضًا. يملي التفكير العقلاني على الإنسان هذه القوانين، بمعنى أنها استنتاجات لا بُدَّ من أن يتوصل إليها المرء في حالة الطبيعة. أولها وأشدها بداهةً هو أن الإنسان سيرغب لا محالة في السلام ويبحث عنه. عندما تجتمع العقلانية مع الخوف من الموت، سيتمنى الناس، ولا بُدَّ، الخروجَ بأنفسهم من حالة الطبيعة، أن يعيشوا حياة أفضل وأن يشعروا ببعض الأمان. وينبثق القانونان المتبقيان من القانون الأول كمبرهنة هندسية.

إذا كان لا بُدَّ للإنسان من البحث عن السلام، فلا بُدَّ له أيضًا أن يتخلى عن جزءٍ من حقه الطبيعي، حريته. فالسلام غير ممكن إذا كان للجميع مقادير متساويةٌ من الحرية، حقوقٌ متساويةٌ في كل شيء، ووسائل لأخذ كل ما يريده كل منهم ببساطة. وعليه فإن قانون هوبز الطبيعي الثاني ينص على أن الجميع سيتخلون عن هذا الحق الطبيعي ويكون كل واحد منهم « راضيًا عن مقدار من الحرية تجاه الآخرين مساوٍ لمقدار حرية الآخرين تجاهه ». يشتمل هذا على موافقة متبادلة بين جميع أولئك الباحثين عن الحماية، بمعنى أنه عقد اجتماعي ينجم عنه نقل الحرية المطلقة من الجميع إلى فردٍ واحد (أو مجموعة) تقع عليه - بفضل هذا الاتفاق - مسؤولية أن يستخدم هذه السلطة للحفاظ على السلام وتأمين الجميع. وكما يعبر هوبز. يشبه الأمرُ أن يقول كل فردٍ لكل فردٍ آخر، « أفوض وأهَب حقي في حكم نفسي إلى هذا الإنسان أو هذه المجموعة من الناس، بشرط أن تعطيه (أو تعطيهم) أنت أيضًا حقك، وأن تخوله (أو تخولهم) فعل جميع ما يراه (أو يرونه) كما خولتُه (أو خولتُهم) أنا ».

ينص قانون هوبز الطبيعي الثالث أن لا بُدَّ للناس من أن يحفظوا عهودهم. لكن هذا المطلب العقلاني قد لا يكون كافيًا، ذلك أن العهود « تبقى مجرد كلماتٍ إذا لم يعضدها السيف ». ولكي نؤمِّن أنفسَنا جيدًا من مخاوف حالتنا الطبيعية، لا بُدَّ لنا من القوة الصارمة، ويعتقد هوبز أن سلطة الحاكم لا بُدَّ من أن تكون مطلقة. فالطريق الوحيد لضمان حماية أنفسنا من الحالة

الطبيعية يكمن في الخضوع التام لسلطة واحدة مطلقة. وهنا يوجِد العقدُ الاجتماعيُّ « اللوياثان العظيم، أو الإله الفاني، الذي ندين له بالنصرة والمسالَمة بعد الإله الخالد ».

يتضمن هذا التنظيرُ حقيقةً مهمة جديرة بالملاحظة. نرى هنا أن الناس أنفسهم يَشْرعون بعملية التعاقد معًا – أي إنّ العقد الاجتماعي لم يَجْرِ بين الحاكم والمحكومين، بل (يَهَب) الناسُ جزءًا من حقوقهم للحاكم، ويتعاهدون معًا على طاعته. ولهذا لا يمكن للملك أن يخل بالعقد بأيِّ معنى من المعاني، لأنه لم يكن طرفًا فيه أصلًا. ومع ذلك فإن العقل يملي عليه ألّا يجحد جميل الشعب، أي إنّ لا يجعل الناس « يندمون على إعطائه حقوقهم طواعية ». ولهذا يجب عليه أن يجعل أمانهم وسلامتهم القانون الأعلى. قد ترى أن هذا – وأنت محق – قيد رخو للملك، وأساسٌ هشٌّ للشعور بالأمان. حتى أنصار الملكية لاحظوا هذا. ما الذي قد يحدث إذا ندم الناس على وهبه حقوقهم؟ إذا كانت سلطة الملك مستمدة من موافقة المحكومين، فهل يمكن فقدان أو نزع هذه الموافقة؟

نقدٌ لأفكار هوبز

يبدو أن ما يشرعن السلطة المطلقة للحكومة هو الرغبةُ الغامرة في الهروب من حالة الطبيعة. فالخوفُ، شقيق هوبز التوأم، يقع في موضع القلب من هذا التنظير. يزعم هوبز أن العقلانية تقودنا إلى قوانين الطبيعة، لكن خوفنا من الموت وفقداننا الشعور

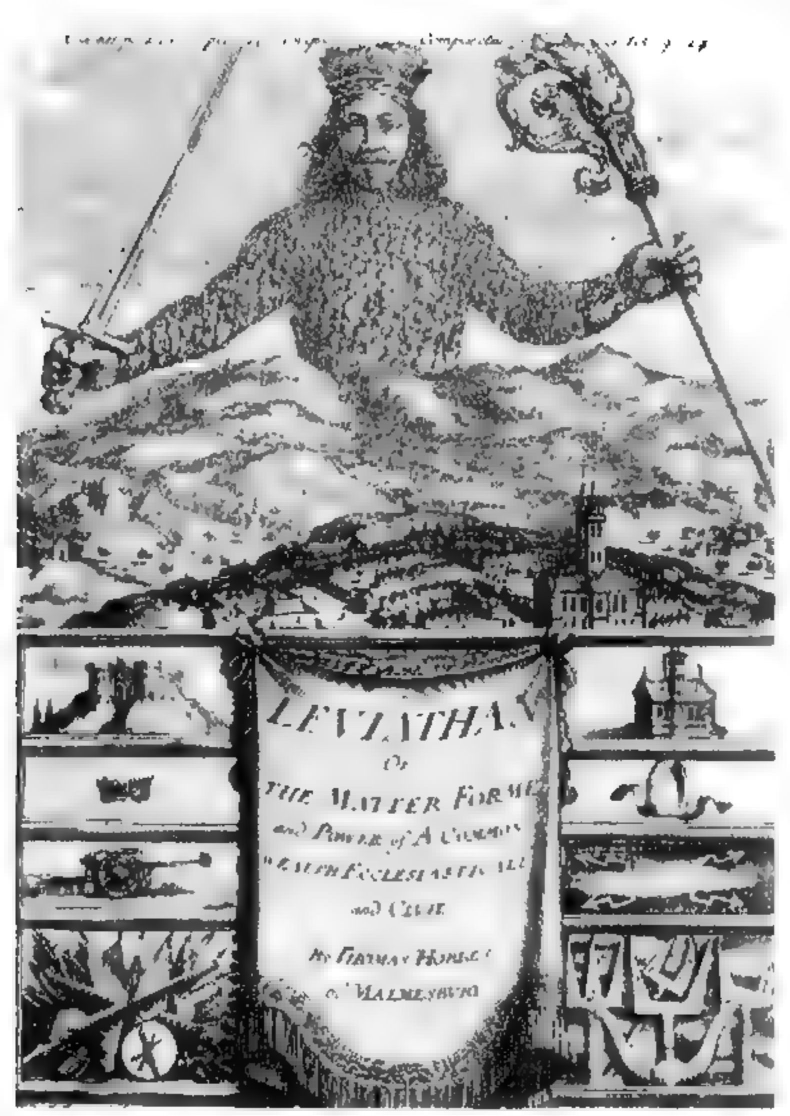
بالأمان عمومًا هما ما يدفعانا إلى التخلي عن حريتنا. ويجدر بنا أن نتساءل: هل يقودنا الخوف حقًا إلى التفكير في اللجوء إلى ما هو أكثر من مجرد فرد قد يستطيع حفظ السلام، بل في سلطةٍ عليا غير محدودة؟ قد تتساءل – كما فعل جون لوك – ما إذا كانت هذه فكرة جيدة في مصلحة الحشود البشرية التي يسكنها الخوف، بل ما إذا كانت تصرفًا له حظٌّ من العقلانية أصلًا. إذا كنتَ تخاف حَتى من نظرائك، فهل يبرر هذا الخوفُ عقلًا الركونَ إلى خلقِ خطرٍ عملاقٍ جدًا كالسلطة المطلقة؟ وقد تساءل جون لوك ببعض الاستنكار «هل الناس من البلاهة بحَيثُ يحرصون على تفادي خدوش الثعالب والقوارض الصغيرة، لكنهم يقتربون من الأسود الضارية بكل عزم وتصميم؟». حَتى لو كنا نوافق هوبز بدرجة ما في بعض أفكاره عن الالتزام السياسي، إلّا أنه من غير الواضح ما إذا كان علينا أن نوافقه أيضًا على تنظيره للسلطة المطلقة كحلٍّ.

لكنَّ كثيرين اتبعوا أفكار هوبز، في الأقل جزئيًا، باعتقادهم أن الالتزام السياسي يعتمد على نوعٍ من التراضي، ولنظرية العقد الاجتماعي اليوم تاريخٌ طويلٌ من المناصرين. يفسر بعضهم العقد الاجتماعي بكونه أشبه بالقانون غير المكتوب، متبنين محاجة سقراط القديمة التي تنص على أن تمتعك بالحماية والدعة من الدولة ثمنٌ كافٍ لكي تلتزم بطاعتها، أو بعبارة أخرى، فإن الأمر لا يختلف عن توقيع عقدٍ بهذا المضمون. يخبرنا الفيلسوف جون رولز John Rawls قصةً أخرى لا عن حالة الطبيعة، بل عن

الوضع الأصلي، ومنه يَشتق مبادئ متنوعة للحرية والتساوي، لكنها ليست داعمةً للحق بالسلطة الاستبدادية المطلقة بالتأكيد، يتساءل المرء ما إذا كان هوبز لينزعج من هذا بدوره أيضًا.

أهم أعماله:

- **في المُواطِن On the Citizen**: ربما يعد التبيان الأوضح لرؤى هوبز في الفلسفة الأخلاقية والسياسية، رغم أن كتاب اللوياثان حظي بشهرةٍ أكبر. يعد الكتاب تطويرًا لدفاع هوبز عن حق الملك في الحكم كسلطانٍ مطلق، وقد كتبها أول مرةٍ في كتابه (**عناصر القانون الطبيعي والسياسي Elements of Law, Natural and Political**).
- **اللوياثان**: التعبير الأكمل عن فلسفة هوبز، وتحفته في الفلسفة السياسية والأخلاقية. يبدأ الكتاب باستعراضٍ ماديٍّ صريحٍ للطبيعة البشرية والمعرفة، ورؤيةٍ حتميةٍ للإرادة البشرية. على أن أهم ما فيه هو رؤيته التشاؤمية للحالة الطبيعية للكائنات البشرية.



غلاف كتاب اللوياثاثان، ويظهر فيه الحاكم المطلق وهو ينظر بعين العطف إلى الأرض التي يحكم، وبيده رمزا السلطة، السيف والصولجان.

رينيه ديكارت

1596 - 1650م



ربما يكون ديكارت صاحب العبارة الأشهر في تاريخ الفلسفة، أنا أفكر، إذًا أنا موجود. على أن هذه العبارة وفلسفة ديكارت عمومًا تشتمل على ما هو أكثر بكثير من ظاهرها البسيط.

كان ديكارت حديث السن عندما كانت الكنيسة ترى حرق الفلكيين حلًّا مناسبًا. وكان التفكير الأصولي آنذاك يرى الأرضَ مركز النظام المخلوق، حَيثُ تدور حولها الأجرام السماوية - وكلها ذات شكلٍ كروي تام - راسمةً أقواسًا دائريةً خطتها اليد الإلهية. لم تقتصر مشاهدات گاليليو على اكتشاف أقمارٍ تدور حول كواكب أخرى غير الأرض، المشتري بالتحديد، لكنه لاحظ كذلك أن بعض الكواكب في الأفق لم يكن

شكلها تام التكوير: إِذ كان لبعضها شكل وعر، غير منتظم، أو حَتى شكلٌ مضغوط. بدا بعضها متصدعًا أو ذا سطح غير مستوٍ – الأمر الذي لا يتوقعه المرء من خالق الكون. ورغم كل تحذيرات الكنيسة، تابع گاليليو كتاباته عن هذه المشاهدات، حَتى شمت محاكم التفتيش رائحة الأمر فأجبرته على التراجع عن آرائه على الملأ.

من المستبعد أن لا يكون لكل هذه الظروف تأثيرٌ كبيرٌ في ديكارت. ولا بُدَّ من أنه تأثر أيضًا بدراسته بين اليسوعيين في كلية دي لا فليش، التي بدأها بعمر عشر سنوات فقط. كانت المدرسة اليسوعية توفر معرفة جلية ويقينية لمن يدرس فيها بجد واجتهاد. بعد بلوغه، وجد ديكارت نفسه محاصرًا بالشك واللايقين، حَتى إنّه تحسر قائلًا « ... إن العالَم يفتقر إلى نوع التعلم الذي كنت آمُلُه »: إذا كان كوبرنيكوس وگاليليو محقّين، فكيف أمكننا أن نخطئ أخطاءً شنيعة في تفكيرنا بأسئلة كبرى من قبيل أين تقع الأرض، وهل هي متحركة أم ثابتة أو ما الذي تفعله الكواكب؟ وسط كل هذه الإحراجات، وجد ديكارت استثناءً لافتًا واحدًا: الرياضيات. لم يكن ديكارت مجرد عبقري رياضيات فحسب، فقد قاده نجاحه في هذا العلم إلى الاقتناع بأن طرائق الرياضيات قد توظَّف يومًا ما لمعرفة الحقائق في جميع الاختصاصات والحقول المعرفية الأخرى.

الرؤية الكوبرينيكية

عرض ديكارت شكلًا من هذا التفكير في كتابه الرئيسي الأول (قواعد لتوجيه العقل Rules for the Direction of the Mind)، واستخدمه كثيرًا في كتابه العلمي الموسوم (العالَم The World). في هذا الكتاب، انضم ديكارت إلى گاليليو في تأييد الرؤية الكوبرينيكية شمسية المركز للمجموعة الشمسية، كما أيد فكرة أن بوسع البشر أن يطمحوا إلى فهمٍ للعالَم شبيه بالفهم الإلهي له. نشر هذا الكتاب العام 1633، نفس العام الذي أوشكت فيه محاكم التفتيش على قتل گاليليو. تعلم ديكارت الدرس وقام بسحب كتابه بنفسه.

بعد أربع سنوات، نَشر مجددًا تحت اسم وهميٍّ الأجزاء الخاصة بالهندسة والبصريات والأنواء الجوية من الكتاب المذكور آنفًا، وقدمها بنصٍّ نعرفه اليوم باسم (رسالةٌ في المنهج Discourse on Method). ولا تحتوي هذه الرسالة على قواعد ديكارت العمومية للتفكير السليم فحسب، بل تشتمل أيضًا على أسس نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) والميتافيزيقا من وجهة نظره. في بضع فقرات قصيرة، أحدث ديكارت قطيعة مع أكثر من ألف عام من التفكير ليدشن عصر الفلسفة الحديثة. ونذكر هنا أن الانشغالات والآمال والافتراضات التي طبعت الفلسفة في القرون الثلاثة التالية هي انشغالات وآمال وافتراضات ديكارت نفسها إلى حدٍّ كبير.

إن المنهج الذي يتحدث عنه ديكارت هو تعميمٌ لتصوره عن البرهان الرياضياتي. حَتى أشد البراهين الرياضياتية تعقيدًا تتكون في النهاية من سلسلة من الخطوات الأصغر - خطواتٌ يسهل فهم صحتها وعلاقاتها القريبة. ويحاج ديكارت أن الأمر ذاته ينطبق على جميع أنواع البحوث العقلانية. يلخص ديكارت منهجه في أربع قواعد:

٢ - لا تتقبل صحة أي شيء إذا لم يكن واضحًا جليًا لعقلك بحَيثُ لا يبقى سببٌ للشكّ فيه البتة.

٣ - فَكّكْ كل مسألةٍ إلى أكبر عدد ممكن من المسائل الأصغر.

٤ - ابدأ بالأبسط والأسهل فهمًا، وابنِ على ذلك وصولاً إلى درجاتٍ أعلى فأعلى من التعقيد.

٥ - راجع سلسلة التفكير بأكملها لئلا تكون قد سهوت عن شيء.

الشك والمعرفة

ربما تكون القاعدة الأولى هي الأكثر شهرةً، كون ديكارت قد عبر عنها بوضوح شديد في افتتاحية كتابه (تأملات في الفلسفة الأولى Meditations on First Philosophy)، والذي قد يُعَد أهم كتابٍ في العصر الحديث. يطمح ديكارت إلى تدشين أساسٍ راسخٍ للعلوم الطبيعية بتأسيس حقيقةٍ أو حقائقَ أولى. وقد فعل ذلك باستبعاد كلِّ معتقد تتطرق إليه ولو ذرة من الشك، على أمل أن ينجو واحدٌ في الأقل من هذه المذبحة الفكرية كيما يمكن استخدامه كأساسٍ لبناء حقائق تنبثق عنه. يعتمد مفهوم المعرفة

الذي يُعمِله ديكارت هنا وفي كتاباته الأخرى على علاقةٍ صارمة بين المعرفة والتأكد. إذا عرف المرء حقًّا فرضًا ما، فلا مجال للشك إطلاقًا. تتطلب المعرفةُ اليقينَ. لذا، ومع أن الحجج التشكيكية الأولى قد لا تبدو مقنعة ضمن الإطار المعتاد للذهن، إلّا أن ديكارت يبحث في الواقع عن الحقائق اليقينية. فإذا وجد أقل سبب للشك في هذا الاعتقاد أو ذاك – مهما كان نوع السبب ومهما بلغ من التفاهة – فسيستبعده من طريق بحثه عن الأسس الراسخة التي يطمح إليها.

يسترعي ديكارت انتباهنا أولاً إلى أن الحواس يمكن أن تخدعنا، كما عندما يرى الواحد منا عصًا تبدو له منحنية داخل الماء، لكن الحكيم يعرف أنه خداعٌ بصري. ألّا يجب علينا إذًا أن لا نثق أبدًا بمعتقداتنا القائمة على مجرد الحواس؟ لا تصل بنا هذه الحجة إلى هذا المستوى، لأن ما سيترتب على ذلك هو أننا لن نعود قادرين على كشف الأوهام والضلالات إذا تخلينا عن ثقتنا بالإدراك الحسي بالكلية. إِذ إننا نكتشف أن العصا ليست منحنية بالاستعانة بخبراتنا الحسية الأخرى، نتحسس العصا أو نخرجها من الماء وننظر إليها مجددًا. يسلم ديكارت بهذا، قائلاً إنه سيكون ضربًا من الجنون أن يعتقد، على أساس الوهم، أنه ليس جالسًا قرب المدفأة الآن يكتب في دفتر ملاحظاته.

تستهدف الحجة الثانيةُ حتى هذا النوع ممّا نسلم به في حياتنا اليومية: فقد يكون المرء حالمًا بأنه يرى ما يراه. إِذ تبدو الأحلام في وقتها وكأنها أحداثٌ حقيقية. وإذا لم يكن لدينا محَكٌّ نميز به

بين حال اليقظة وحال النوم، فكيف نعرف، في ما يتعلق بأيّ شيء نعتقد بصحته، أننا لم نكن نحلم بصحته فحسب؟ قد يكون اعتقادك بأنك تمسك هذا الكتاب في يدك خاطئًا، بينما أنت في الواقع نائمٌ بعمق، عيناك مغلقتان، ويداك تحت الوسادة. والإشكال هنا أنه بالنسبة لأي محكٍّ مزعوم لحال اليقظة، يمكننا أن نتصور إمكانية أن نكون نحلم بكفايته فحسب: فقد تحلم أنك تقرص نفسك أو تحلم بأنك استيقظت وأدركت أنك كنت تحلم، وهكذا. يحاج ديكارت أن إمكانية الحلم هذه ليست مزحة. فهي تلقي بظلال الشك على جميع المعتقدات التي تتطلب صحتُها أن يكون العالَم على هيئةٍ معيَّنة، ولهذا فإنها - هذه الإمكانية - تترك لنا الاعتقاد بأبسط الأشياء وأشملها فحسب: الحقائق التي تخص الأجسام والأشكال عمومًا، المكان والزمان، وحقائق الرياضيات والمنطق.

إن المعتقدات المتبقية بعد هذا تصبح هشة بدورها أيضًا إذا ما سلطنا الضوء على أفكارٍ معيَّنة حول جذورنا. قد يكون الرب خلقنا عن قصد، والمؤكد أن هذا الرب لديه ما يكفي من القدرة لأن يخلق فينا موهبة أن نخطئ حَتى في أبسط الأشياء وأشملها، كأن يكون حساب عدد أضلاع المربع مثلاً. (إذا كانت إمكانية الإله المخادع شديدة التجديف بالنسبة لك، يقدم ديكارت إمكانية بديلة، أن يكون شيطانٌ رجيم هو من يشوشك على هذا النحو). أو ربما كنا ندين بوجودنا لسلسلة من الأسباب العرضية، وفي هذه الحالة سيكون احتمال أن لا تكون خلقتنا كاملة أكبر بكثير،

ومرة أخرى سنكون معرضين لأن نخطئ حَتى في أبسط الأشياء وأعمها. ينتهي التأمل الأول لديكارت بتفكيره في إمكانية أن تكون جميع معتقداته السابقة قابلة للتشكيك.

الثَنَويّة الديكارتية

رغم كل شيء، تَبَيَّن أن أحد الاعتقادات يتمتع بمرونة كافية لأن يصمد. فحَتى لو كان مخدوعا بالوهم، أو ضائعًا بالأحلام، أو واقعًا تحت تضليل شيطاني، لا يستطيع ديكارت أن يشك في أنه موجود. هذه هي اليقينية الأولى من التأملات، وهي قطب الرحى في مشروع ديكارت كله: « كلما نطقت أو تصورت في عقلي فرضية (أنا كائن)، (أنا موجود) فإنها صحيحة بالضرورة ». ربما أصبحت الترجمة اللاتينية لهذا الاكتشاف وهي Cogito ergo sum (أنا أفكر، إذن أنا موجود) أشهر عبارة صيغت في تاريخ الفلسفة. وعلى أساس الكوجيتو، وهو الاسم الذي يطلق أحيانًا على اليقينية الأولى، وبما يتماشى مع منهجه، يحاول ديكارت أن يبني سلسلةً من الحقائق الإضافية.

على أن هذه اليقينية عارية. فبكلمة (أنا)، يعني ديكارت شيئًا يفكر فحسب - شيئًا يشك، يجزم، يبدو أنه يرى، يأمل، وهكذا. إلّا أن طبيعته الجسمانية والأجسام عمومًا تبقى قابلة للتشكيك. يحول ديكارت هذا الفصل الإيبيستيمولوجي إلى آخر ميتافيزيقي هش، الثنوية الديكارتية: العقل والجسم شيئان منفصلان، نوعان مختلفان من الجواهر. العقول هي الأشياء التي

تفكر، أما الأجسام فهي أشياء متوسعة، شاغلة للمكان. تعتمد الحجة في هذا الفصل على قابليته للتصور: بمقدورنا أن نتصور وجود العقل دون الجسم، لذا فمن الممكن أن يوجد العقل دون جسم، إذا كان شيءٌ كهذا ممكنًا، فلا يمكن أن يكون العقل والجسم الشيء نفسه. لكن قابلية التصور لا تقتضي بالتأكيد الإمكان. فما نستطيع تصوره يعتمد على خلفيتنا النظرية وخبراتنا، وهو يكشف لنا حقًا بعض الأشياء عن تصوراتنا، لكن لا ينبثق عن ذلك شيء واضح حول حال العالم على وجه الحقيقة.

يواجه هذا الفصلُ مشاكل أخرى أيضًا، وربما تكون أصعبها مشكلة التفاعل: إِذ كيف يمكن لجوهرٍ مفكرٍ يزعم ديكارت أنه ليس موجودًا في المكان، أن يكون طرفًا في علاقة سببية مع الجسم، وهو شيءٌ موجود في المكان؟ هذه إحدى صور مشكلة العقل - الجسم، ويمكن رؤية فلسفة العقل في القرن العشرين على أنها محاولة للتحرر من مفاهيم العقل والجسم التي ورثناها عن ديكارت. ولم نفلح حَتى الآن في هذه المهمة. فقد أصبح لدينا أشكالٌ وصيغٌ جديدة كثيرة لهذه المشكلة - حَتى إنّنا فكرنا في بعض الحلول غير المريحة - وسنكون متفائلين لو قلنا إننا صرنا أقرب إلى الحل بكثير مما كان عليه ديكارت قبل أربعة قرون.

مهما كان رأينا بالثنوية، يُتبع ديكارت الكوجيتو بتأملاتٍ إضافية، ويمحصها بعناية ليقبل منها ما يمكن فهمه وتمييزه بوضوح فحسب، مشيرًا بالخصوص إلى الفكرة التي يحملها عقله ومفادها أن يكون هناك إلهٌ كاملٌ. محاجًّاً أن لا بُدَّ من

أن يكون للنتيجة من الكمال أو الحقيقانية ما يساوي في الأقل نصيب سببها منهما، يزعم ديكارت أنه ما كان ليستطيع أن يخترع فكرة الرب ببساطة. لذا ينتهي به الأمر إلى الاعتقاد أن الرب موجود، وكذا إلى تصورٍ للرب باعتباره خالقًا وكائنًا بلا عيوب. وبما أن الخداع نوعٌ من العيوب، يستنتج ديكارت أن الرب ليس مخادعًا. وبما أنه ليس مخادعًا، فلا يمكن أن نكون واقعين تحت تأثير تضليلٍ نظامي في ما يخص الأشياء التي ندركها بوضوحٍ وتمييز، أيْ المعتقدات التي تنجح بالمرور من أفضل وأدق ما لدينا من الغربلة. وهكذا لم تَبقَ إلّا خطوة قصيرة من هذا الاستنتاج وصولًا إلى استعادة الثقة بمعتقدات معينة حول العالم الخارجي.

ربما لاحظتَ أن هناك دائرة مغلقة في هذه السلسلة من التفكير. فخيرية الرب تقتضي حتمًا أن إدراكاتنا الواضحة والجلية صحيحة، والبرهنة على وجود الرب تعتمد على هذه الإدراكات الواضحة الجلية. وهذا الإشكال جزءٌ من الإرث الذي خلفه لنا ديكارت: يبدو أن من السهل تقويض المعتقدات، إلّا أنه من المستحيل إعادة بنائها. يتفق أغلب النقاد على أن مشروع ديكارت السلبي في تدمير المعتقدات يحقق النجاح، لكن جهوده الإيجابية لاستعادة بناء أساسٍ راسخ فشلت فشلًا ذريعًا. ختامًا، نقول أن الإبستمولوجيا المعاصرة هي، إلى حدٍّ كبير، محاولةٌ لطرد شيطان ديكارت.

أهم أعماله:

- **العالَم**: دفاعٌ عن الرؤية القائلة بمركزية الشمس.
- **رسالةٌ في المنهج**: نسخةٌ مختزلة من كتابه **العالَم**. وقد كان مقدمةً أثرتْ كثيرًا في شكل الفلسفة الحديثة، وأحدث قطيعةً مع تصور بيكون للتقصي العلمي وكذلك مع التفكير الأرسطي.
- **تأملاتٌ في الفلسفة الأولى**: ربما يكون أهم كتاب في العصر الحديث. وضع الإبستمولوجيا في قلب الفلسفة، تاركًا لنا مشاكل فلسفية ما زلنا نعالجها حَتى اليوم. أثقلنا هذا الكتاب بِعِبء ثنوية ديكارت للعقل والجسم. يهم أيضًا فلاسفة الدين من حَيثُ برهنة ديكارت على وجود الرب وكذا الدور الذي ينسبه ديكارت للرب في جهودنا لفهم العالَم.
- **مبادئ الفلسفة** Principles of Philosophy: جزئيًا، هو استعادةٌ للاستنتاجات الميتافيزيقية لكتابه **تأملات**، ويركز خصوصًا على علاقة الجسد بالروح، لكنه يتضمن أيضًا كتاباتٍ جديدةً عن بنية الكون.



ديكارت في بلاط كرستينا، ملكة السويد.

بليز باسكال

1623 – 1662م



كان باسكال رجلاً متعدد المواهب. وفي خلال حياته القصيرة، قدم مساهمات كبيرة في حقول الفلسفة، الرياضيات، الفيزياء، واللاهوت.

في أوقات استراحته من العمل على حل ألغاز الكون، وجد باسكال الوقت الكافي لابتكار آلةٍ حاسبة ونظامًا للنقل العام بالعربات في باريس (ذهب ريع المشروع إلى الفقراء). يعتبر باسكال عمومًا من أفخم العقول في القرن السابع عشر؛ في الواقع، يقول بعض النقاد إن الفيلسوف العظيم ديكارت نفسه كان ينظر بعين الحسد إلى إمكانيات باسكال الاستثنائية.

كان واضحًا عليه منذُ نعومة أظفاره أنه سيكبر ليكون شخصًا غير عادي. أخَذ والدُه إيتيان باسكال على عاتقه تعليمه، وقد كان -الأب- محاميًا ورياضياتيًا قديرًا له علاقات ببعض أشهر المفكرين العلميين من خلال ارتباطاته بحلقة ميرسين للفلسفة الطبيعية. نضج باسكال مبكرًا جدًا. فمثلاً، تروي شقيقته أنه استطاع بعمر الثانية عشرة أن يكتشف نظرية فيثاغورس بنفسه. لاحظ أبوه نجابتَه في الرياضيات فبدأ بتعليمه. ولم يمض وقتٌ طويل حَتى دخل بليز باسكال نفسه في نقاشات حلقة ميرسين.

اخترع باسكال الآلة الحاسبة في هذه الفترة المبكرة من حياته. كان والده يعمل مديرًا للضرائب في مدينة روان، وهي وظيفة كانت تتطلب الكثير من الحسابات المملة المستهلكة للوقت. وقد كانت آلة باسكال، بقدرتها على التعامل مع الأعداد حَتى ست مراتب، مصمَّمةً للتخفيف من بعض الإرهاق في هذا العمل. ورغم أنها كانت عالية التكاليف جدًا على أن تكون مشروعًا تجاريًا، إلّا أنها كانت تعمل على نحوٍ صحيح، وتعتبر عمومًا أول كومبيوتر ميكانيكيٍّ في التاريخ.

أفكار حولَ الفراغ

في خلال الفترة نفسها، كان باسكال منخرطًا أيضًا في المشروع العلمي الذي سيكسبه سمعته العالمية. في ذلك الوقت، اجتذبت اهتمامَ باسكال مجموعةُ تجارب تورتشيلي التي بينتْ أنه عندما يُنكَّس انبوبٌ من الزئبق مقلوبًا في حوضٍ من الزئبق،

فإنَّ فجوةً تظهر في أعلى الأنبوب. وكان النقاش في ذلك الوقت يجري حول ما يوجد في هذه الفجوة. اعتقد المفكرون النطاسيون التقليديون، الذين كانوا يعتقدون بصحة مقولة أرسطو أن الطبيعة تمقت الفراغ، اعتقدوا أن طرف الأنبوب يحتوي جوهرًا رقيقًا غير مرئي. كان باسكال يرى أن الإجابة عن هذا السؤال لا يجب أن تخضع لمغالطة الاحتكام إلى السلطة. مِنْ ثَمَّ عكف بمعية بيير بيتي Pierre Petit على إجراء سلسلة من التجارب لِتَبَيُّنِ حقيقة هذه الفجوة.

العام 1647، بعد نحو أربع سنوات من التجارب، نشر باسكال عمله تحت عنوان (تجارب على فراغ Experiments on a vacuum). على أنه تجنب فيه أن يقول بصراحة إن الأنبوب يحوي فراغًا، وشرح ببعض التفصيل لماذا يعتقد أن فكرة احتواء الفجوة على جوهرٍ رقيق خاطئة. استدعى هذا ردًا من عميد كلية كلارمون اليسوعية في باريس بيير نويل الذي كان مصرًا على الرؤية الأرسطية التقليدية. وفي معرض رده على رد العميد، كتب باسكال ما اعتبره مبادئ المنهجية العلمية، وفي حركة يمكن اعتبارها استباقًا للوضعوية المنطقية logical positivism التي ظهرت في القرن العشرين، اتهم باسكال نويل بأنه اخترع من لا شيء، جوهرًا غير قابل للاكتشاف مبدئيًا:

«لو طلب أحدٌ أن يرى هذه المادة المزعومة، لردوا عليه بأنها غير مرئية. فإن قلنا نريد أن نسمع صوتها، قالوا أنها غير مسموعة، وهكذا بالنسبة لبقية الحواس. ثُمَّ يقفون منتشين بأنهم

جعلوا الآخرين عاجزين عن إثبات أن تلك المادة الرقيقة غير موجودة، ولو كان ثمن ذلك أنهم أنفسهم أصبحوا عاجزين أيضًا عن إثبات وجودها. لكن لدينا سببًا أقوى لإنكار وجودها لأن البرهنة عليه غير ممكنة، مقارنة بالسبب الوحيد الذي يدعونا للإيمان بوجودها فحسب لأننا لا نستطيع أن نبرهن على أنها غير موجودة ».

طور باسكال أفكاره عن المنهج العلمي أكثر في رسالته (مقدمة لبحثٍ حول فراغ Preface to a treatise on a vacuum)، التي كتبها بعد بضع سنوات على مراسلاته مع بيير نويل. في هذه الرسالة، وإضافة إلى تأكيد باسكال مجددًا أن لا قيمة للاحتكام إلى سلطة النصوص في التفكير العلمي، بين باسكال رؤيته للعلم باعتباره مشروعًا تراكميًا، إذ يبني كلُّ جيلٍ من العلماء على ما خلفه لهم أسلافهم من المعرفة:

« إن أسرار الطبيعة مخفية، ورغم أنها تعمل باستمرار، إلّا أننا لا نتمكن دائمًا من اكتشاف آثارها: والزمن كفيلٌ بكشفها عصرًا بعد عصر، ورغم أنها كانت وستبقى دائمًا كما هي بحد ذاتها، إلّا أن معرفتنا بها تتغير باستمرار. وتتضاعف التجارب التي تكشف لنا هذه الأسرار باستمرار ... وبهذه الطريقة ربما نتبنى رؤىً مختلفة وآراء جديدة دون أن يكون في ذلك ازدراء أو جحود للأقدمين، ذلك أن المعرفة الأولى التي أورثونا إياها كانت حجر الأساس لبناء معرفتنا العصرية نحن ... ».

ضرب باسكال مثلاً ساطعًا لتبيان هذه النقطة. فقد شَبَّه ما يتعلمه جميع الناس - بعبارة أخرى، التقدم العلمي - بما يتعلمه - بمرور الزمن - إنسان خالد لا يموت. التعلم عملية تراكمية، وبتعبيرٍ علمي، فقد كان أسلافنا الغابرون بالنسبة لنا كمثل الأطفال الرضع. فضلاً عن ذلك، دون مبالغة يمكننا أن نفترض أن العلماء الأقدمين لو عرفوا ما نعرفه اليوم لما ترددوا في إعادة النظر بما كانوا يعدونه من المسلمات الراسخة.

على أن باسكال لم ينكر بشكل كامل دورًا للسلطة في السعي إلى المعرفة، ذلك أنه عندما يتعلق الأمر باللاهوت، تتغير قواعد اللعبة. في الواقع، بحسب باسكال، فإن السلطة هي المقياس الوحيد للحقيقة عندما يتعلق الأمر باللاهوتيات، فعندما نريد أن نتعرف على عالَمٍ ليس في متناول العقل، لا خيار لدينا تقريبًا سوى الاحتكام إلى سلطة النصوص المقدسة.

تحوُّل باسكال

قد يبدو غريبًا أن يحمل هذه الفكرةَ شخصٌ متمسك بالعقل والدليل في تحصيل المعرفة العلمية كباسكال. لكن المؤكد أن باسكال أصبح في الجزء الأخير من حياته رجلاً متدينًا بعمق. في الواقع، في ليلة 23 من نوفمبر العام 1654، حدث له ما يمكن أن يدعى تجاربًا تحوليًا، وقد كان من الأهمية بحَيثُ دوَّنه على ورق البارشمان الثمين، وخاط تلك الرقعة إلى سترته وحملها معه حيثما حل لبقية حياته.

بعد هذا التخبار، تزايد انقطاع باسكال إلى الكتابة في الشؤون الدينية. كان كتابه (الرسائل الإقليمية Letters Provinciales)، الذي هو مجموعة من ثماني عشرة رسالة ونشره العام 1656 – 57، هجومًا شرسًا على آراء اليسوعيين، واتهمهم فيه بالانتفاع من موقفهم الديني والأخلاقي، فقد زعم أنهم ضحوا بالدقة العَقائدية على مذبح الكسب السياسي. ويتعلق هذا الخلاف بصراع بين الينسينية Jansenism، وهي رؤية للمسيحية تتأسس على تأويلٍ صارمٍ لأفكار أوگستين من جهة، وبين الكنيسة الكاثوليكية الأوسع على الجهة الأخرى. وقد كان باسكال ينسينيًا صميمًا عندما كتب الكتاب المذكور، وكان دخوله في الصراع محاولة لتدعيم الينسينية بوجه المعارضة البابوية.

في رؤى باسكال اللاهوتية الأوسع، يظهر بوضوحٍ شديد تأثير أوگستين. وقد كان مؤمنًا بفكرة الأخير القائلة أن سقوط الإنسان قد أفسده روحيًا حَتى النخاع. وإن رحمة الرب فحسب يمكنها أن تعالج الناس – وليس جميعهم طبعًا – من هذا الدمار. وتتمثل رحمة الرب في أن هؤلاء الذين تشملهم نفحاته سيختارون دومًا السير على هداه. على أن باسكال، وكأوگستينيٍّ ملتزم، آمن أيضًا بفكرة القَدَر، أيْ فكرة أنَ الخلاص أمرٌ محدَّدٌ مسبقًا. لذا فلا شيء معيَّن يستطيع الفرد أن يفعله ليحصل على الخلاص؛ فأما أن ينعم الرب على الفرد بأن يشعر بوجوده في قلبه أو لا.

رهان باسكال

إن هذا المعتقد يثير بعض التعجب من قضاء باسكال سنواته الأخيرة في كتابة الأجزاء الأولى من كتابٍ في الدفاع عن العقيدة المسيحية. ورغم أنه لم يُنهِه، إلّا أن الكتاب نشر تحت عنوان (أفكار Pensées)، حَيثُ نجد فيه رهانَ باسكال الشهير. وتقوم حجة هذا الرهان على: أما أن يكون الرب موجودًا أو لا. لا بُدَّ من أن نحدد موقفنا من هذه القضية؛ فهي معضلة وجودية لا مهرب منها. إذا لم يكن الرب موجودًا، فلن نخسر الكثير لو آمنا بوجوده. إذا كان موجودًا حقًا، فسنحقق مكسبًا هائلاً لو آمنا بذلك، وبالعكس، سنخسر خسارة شنيعة لو اعتقدنا أنه غير موجود. لذا من الأسلم أن نراهن على وجوده ونعيش حياتنا ونتصرف على هذا الأساس، وكما يعبر باسكال: «يجب أن يكون خوفي من أن أخطئ لاكتشف لاحقًا أن المسيحية على صواب، أكثر بكثير من خوفي أن أؤمن بالمسيحية ليتبين لاحقًا أنها على خطأ».

لا يعد هذا الرهان إذن حجة لوجود الرب؛ كان باسكال يعي أنه لا يستطيع إقناع غير المؤمنين بوجود الرب عن طريق المحاجة العقلية. لذا فإن هذا الرهان هو حجةٌ لعقلانية الإيمان بالرب. لم يكن هذا الرهان في الأساس موجهًا لأولئك المقتنعين أن الرب غير موجود، بل لإقناع ذوي الإيمان الهش، الناس التشكيكيون ولكنهم مع ذلك مهتمون بالأمر. اللافت أن هذا الرهان لا يتناسب كثيرًا مع رؤية باسكال الأوگستينية حول

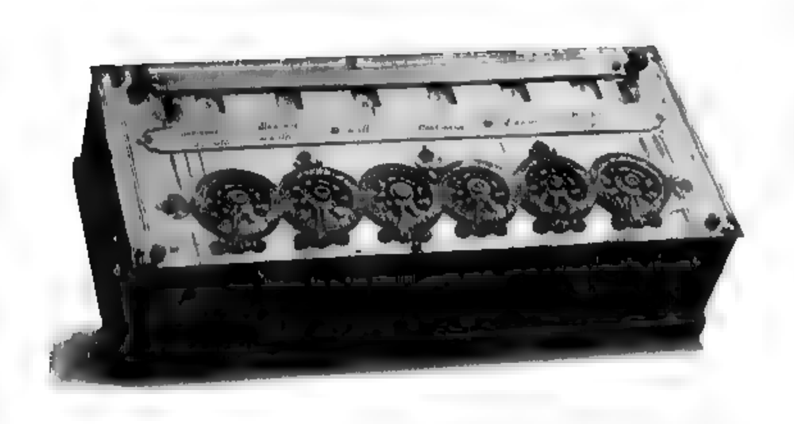
القَدَر. توقع باسكال أن يتلقى نقدًا مضمونه أن فكرة محاولة إقناع الناس بجدوى الإيمان الديني هي فكرة غريبة إذا لم يكن لإيمانهم أيُّ دورٍ في خلاصهم أصلاً. ورد على ذلك بأن الرب قد يختار أن يقوم بعمله بواسطة بشر من بيننا، لذا فقد كانت مهمته أن يحاول إدخال الناس في حظيرة الإيمان. ومع إن هذا الرد يبين دوافع باسكال، إلّا أنه من غير الواضح ما إذا كان لهذا الرهان أيُّ قيمة كدافعٍ للقيام بأيّ شيء. فإذا كان مستقبل الفرد مقدرًا سلفًا، فَلِمَ عسانا نفعل أيَّ شيء؟ لماذا لا نستلقي ببساطة وننتظر الرب ليفعل ما يشاء؟

رغم هذه الإشكالات، ما زال الرهان حجةً مؤثّرة. وينظر إليه على أنه واحد من الأمثلة الأقدم في نظرية القرار. في الواقع، يمكن القول دون مبالغة إن هذا الرهان هو أشهر ما يعرف عن باسكال في صفوف المتعلمين من العوام، وهو مما يؤسف له على كل حال، فقد كانت آفاق اهتمامات باسكال واسعة، وربما كانت أعماله العلمية والرياضياتية أهم بكثيرٍ ممّا كتبه في الدفاع عن الدين.

أهم أعماله:

- **تجارب على فراغ**: يستعرض أربع سنوات من البحث التجريبي، ويحاجّ ضد الرؤية التقليدية القائلة أن (الطبيعة تمقت الفراغ).
- **الرسائل الإقليمية**: سلسلة من ثماني عشرة رسالة، وهي هجومٌ لاذعٌ على رؤى اليسوعيين.
- **أفكار**: دفاعٌ عن المسيحية. مات باسكال قبل أن يكمل هذا العمل، ويتكون من سلسلة من المقالات والعِبَر. وأشهر ما فيه رهان باسكال المعروف.





الآلة الحاسبة التي ابتكرها باسكال لمساعدة أبيه في عمله.

جون لوك

1632 - 1704م



صب جون لوك اهتمامه أساسًا على المجتمع، إذ تتعارض رؤاه غالبًا مع رؤى توماس هوبز، كما تعد نظرية المعرفة اهتمامه الرئيسي الثاني، إذ عادة ما يوضع مع ديفد هيوم وجورج بيركلي في مجموعة الإمبريقيين البريطانيين.

هناك اتفاق واسع على كون جون لوك أبا الإمبريقية الحديثة، وهي رؤية مفادها أن المعرفة لا تتحصل بواسطة الأفكار الفطرية بل من الخبرة. كذلك يعد لوك دون شكٍّ فيلسوفًا أخلاقيًا وسياسيًا واسع التأثير، ويذهب بعضهم إلى أبعد من ذلك فيقولون لولاه لما قامت الثورات في أمريكا وفرنسا. من المعقول جدًا أن يكون لوك أعظم فلاسفة العصر الحديث في إنكلترا - فقد

كان له فضلٌ كبيرٌ في فصل فلسفة عصره عن التفكير النطاسي والإغريقي القديم. يذهب بعضهم أبعد أيضًا ليقولوا إنه أعظم فيلسوف أنجبته إنكلترا على الإطلاق. من المؤكد أنه واحد من أعاظم الفلاسفة: كيف لا وقد هددت السلطات حياته مرة واحدة في الأقل؟

ولد جون لوك في رينگتون، سومرست، لأبوين متزمتين على المذهب البيوريتاني. أدخله أبوه التعليم الأساسي في مدرسة ويستمينيستر في لندن، حَتى غادر أخيرًا بعد أن حصل على منحة دراسية من كنيسة كريست في أوكسفورد العام 1652. في الكنيسة المذكورة بدأ لوك ممارساته الغريبة في الكتابة المشفرة والكتابة بالحبر السري ليحافظ على سرية أعماله. نشرت العديد من أعمال لوك في البداية تحت أسماء وهمية، ويبدو أنه كان طوال حياته شديد السرية والارتياب تجاه أصدقاء معيَّنين له ولو أنه لم يظهر عليهم أيُّ شيء يستدعي هذا الحذر.

الاضطرابات السياسية

كان لوك مفتونًا بنجاحات ما كان يعتبر حينها العلم الجديد وطرائقه في الرصد، ولا شك أنه كان في ذلك متأثرًا بصديقه وزميله في جامعة أوكسفورد روبرت بويل. لكن أعظم أصدقائه في تلك الفترة كان البارون آشلي الذي أصبح لاحقًا أيرل شافتسبيري، الذي قرّب لوك منه كثيرًا حَتى إنّه جعله مطببه الخاص وأفرد لسكنه جناحًا من منزله في لندن. عاون لوك الأيرل بعدة طرق،

كما يبدو أن الأيرل وضع لوك عضوًا في عدة هيئات عامة، فقد عُيِّن لوك سكرتيرًا لمجلس الزراعة والتجارة، حَيثُ أبلى بلاءً حسنًا بلا شك - أصبح في النهاية مفوض المجلس، ولم يكن يواجه صعوبة في مسيرته المهنية.

على أن مجرى الأحداث تغير عندما أصبح حاميه أحد زعماء المعارضة في البرلمان ضد آل ستيوارت. حوكم أيرل شافتسبيري بتهمة الخيانة ولكنه بُرِّئ منها العام 1681، لكن علاقة لوك الوثيقة بالأيرل جعلت الأول يخاف أن يكون هو أيضًا في خطر. وكان على حق. هرب لوك إلى هولندا العام 1683، وألح الملك جيمس الثاني على الهولنديين أن يعيدوه إلى إنكلترا، ولا يستبعد أن يكون أراد محاكمته كخائن. لم يكترث الهولنديون كثيرًا بهذا الطلب، ورغم ذلك ظل لوك مجبرًا على التخفي مع مناصريه فترة من الزمن. ولئن كانت فترة نفيه التي دامت عشر سنوات فترةً شنيعة، إلّا أنها وفرت له الوقت والحافز الفكري للتركيز على كتابين كان يعمل بشكل متقطع على كتابتهما منذُ عقد ربما. بحلول العام 1687، أصبح لوك أحد مستشاري ويليام الأورنجي William of Orange، وعندما توج ويليام بالملك أخيرًا، عاد لوك إلى إنكلترا رفقةَ الملكة المستقبلية ماري. عُرضت عليه بعض المناصب وتسنم بعضها، ولكنه خصص بعض وقته في الأقل لإكمال كتبه.

مقالتان في الحكومة

يبين أحد كتبه، كتاب (مقالتان في الحكومة Two Treatises of Government)، فلسفةَ لوك السياسية. تمثل المقالة الأولى هجومًا على فكرة الحق الإلهي للملوك، لكن الرسالة الثانية استقطبت القراء الأكثر، وفيها يحاجُّ لوك أن الناس حتى لو عاشوا في حالة خيالية من الطبيعة بلا حكمٍ مدني، فإنهم يبقون ملزَمين أمام الرب أن لا يؤذوا أجسام نظرائهم وممتلكاتهم وحريتهم، كما إنّهم يتمتعون بحقوق الدفاع عن أنفسهم وحريتهم وممتلكاتهم بالمقابل. بعكس اعتقاد هوبز أن لا أحد يستطيع إنقاذ الفرد من وحشية الآخرين في حالة الطبيعة إلّا حاكمٌ مطلق، يحاج لوك أن الناس يشكلون الحكومة كشيءٍ كمالي لا كضرورة، فيعيّنون حَكَمًا أو مجموعةَ حَكَمَة للدفاع عن حقوقهم الطبيعية. برغم أن العقل يملي علينا وجوب إطاعة قوانين معينة، إلّا أن الناس يختلفون في انصبتهم من العقلانية، ومن الوارد جدًا على كل حال أن تنشب بينهم خلافات. وما نحتاج إليه إذن هو حَكَمٌ أو مجموعة حَكَمَةٍ محايدين، وهذا هو المحرك الأولي للالتزام السياسي، للعقد الاجتماعي نفسه. في تعارضٍ آخر مع هوبز، يعتقد لوك أن التعاقد الاجتماعي هنا يجري بين الناس من جهة وبين المدافعين عن الناس، معيَّنين كانوا أو مختارين بطريقة أخرى. يفضي هذا إلى ما يمكن اعتباره طقمًا من الواجبات التعاقدية على الطرفين، الحكومة والناس، وتنبثق عن ذلك مقتضيات كبيرة.

ففي حالة لجوئهم للتصرفات الاستبدادية مثلًا، يعطي الأفرادُ في موقع السلطة للناس حق الإطاحة بهم.

الفهم البشري

كتب لوك كتابه الثاني بعنوان (مقالة في الفهم البشري An Essay Concerning Human Understanding)، ويدعي لوك أنه كان بإلهامٍ من نقاشات معقدة كانت له مع بعض أصدقائه عندما كان في خدمة أيرل شافتسبيري - فوفقًا لأحد المصادر الذي يرجح أنه كان من بين الحاضرين في تلك الحلقة، كان موضوع تلك المناقشات هو الأخلاق والوحي. ففي نقطة ما، وجد هؤلاء الأصدقاء أنه لم يعد ممكنًا إحراز أي تقدمٌ في مطارحاتهم، ثُمَّ قرروا أن لا بُدَّ قبل محاولة التقدم نت أن « نتفحص قدراتنا ذاتها، وأن نرى ما الأشياء التي يستطيع فهمنا التعامل معها أو لا يستطيع ». في قلب هذا البحث كانت مسألة الفكرة، لأنه بالنسبة لجون لوك، فالفكرة هي « كل موضوع يَعِنُّ للذهن عندما يفكر الإنسان ». وما تستطيع عقولنا التعامل معه إنما يعتمد على طبيعة أفكارنا، وقد وجد لوك أن هذا السؤال يحيلنا إلى سؤال آخر يتعلق بكيفية نشوء أفكارنا عمليًا.

يعد الجزء الأول من المقالة محاجة موسعة ضد إمكانية فطرية الأفكار، ويتلخص هذا المذهب في أن العقل يحوي في الأقل بعض الأفكار أو المبادئ التي لا يتعلمها بالتخبار: أي إنّ بعض الأفكار تأتي معنا من المصنع ببساطة. احتوت أفكار

أرسطو أولَ عرضٍ واضح لهذه الرؤية، وقد تقبلها كثيرٌ من النطاسيين، كما الحال أيضًا مع ديكارت ولايبنز – مع بعض التحفظات – في العصر الحديث. وكان لوك أول من حاول تفنيد هذه الرؤية تقريبًا.

مذهب الأفكار الفطرية

يعتقد لوك أن مذهب الأفكار الفطرية يقتضي أن هناك أفكارًا أو مبادئ يوافق عليها الجميع، ويحاجّ هو أن لا وجود لتوافقٍ كهذا. ولاستخدام مثال لوك نفسه، يقول إنه لا وجود لتوافقٍ بين جميع البشر حَتى على أبسط المبادئ المنطقية التي يُبنَى عليها. إن مبدأ « الشيء هو نفسه أو أ. هو أ » هو مثالٌ على هذا النوع من المبادئ، لكنَّ (الأطفال والمعاتيه) – على سبيل المثال – لا يعرفونه حَتى، دعك من أن نقول إنهم يوافقون عليه.

قد يُرَدُّ هنا أن كل من يستطيع أن يوظِّف العقل، أو في حالة الأطفال، كل من سيستطيع أن يوظفه في نقطة ما في المستقبل، سيوافق على هذه المبادئ، وهذا يبرهن على أن هذه المبادئ فطرية بذاتها، مطبوعة في العقل تنتظر أن تُكتشَف. يحاج لوك أن هذا لا يبرهن على أنها فطرية. فأولًا، هي تبرهن على أكثر من المطلوب بكثير: فوفقًا لهذه الحجة، سيصبح كل ما يستطيع العقل اكتشافه فطريًا، بما في ذلك حقائق الرياضيات. وثانيًا، حَتى لو كان الجميع يتوافق على هذا المبدأ أو ذاك عند بلوغهم القدرة على استخدام التفكير العقلاني، فهذا لا يبرهن على أن

المبدأ المعني فطري. يمكن لتفسير آخر أو رؤية أخرى لأصل الأفكار أن يقوما بهذه المهمة، وهي رؤية لوك في الإمبريقية، رؤيته المعارضة لمذهب الأفكار الفطرية، وربما تكون أقوى حجة ضد القول بأن بعض الأفكار فطرية.

يحاجّ لوك أننا نولد بعقول شبيهة بالصفحات البيضاء، ومصدر أفكارنا الوحيد هو التخبار المباشر. فأفكارنا الحسية تنشأ من تخباراتنا الحسية عندما تتصل أجهزتنا الحسية بالعالم، بينما تَنتج أفكارُنا التأملية من الاستبطان، عندما نلاحظ العمليات التي تجريها عقولنا على الأفكار التي نكتسبها بالحس. يمكن تقسيم الأفكار عمومًا على نوعين: بسيطة ومرَكَّبة. الفكرة البسيطة «ليست إلّا مظهرًا أو تصورًا واحدًا متجانسًا في العقل، ولا يمكن تقسيمه على أفكار مختلفة». أما الفكرة المرَكَّبة فتتكون من أكثر من فكرة بسيطة واحدة. لا يستطيع العقل توليد أفكار بسيطة، لكنه يستطيع تكوين أفكار مركبة من خلال تكوين تشكيلات مختلفة من الأفكار البسيطة التي يختزنها.

الخصائص الأولية والثانوية

تبرز هنا بعض التساؤلات حول العلاقة بين أفكارنا التي هي مواضيع المعرفة بحسب لوك من جهة، وبين الأشياء الحقيقية في العالم من جهة أخرى. يبتدع لوك هنا تمييزًا آخر بين الخصائص الأولية والثانوية للأشياء، فالأولية هي خصائص (غير منفصلة البتة) عن الأشياء المادية، وتبقى كما هي رغم كل التغيرات،

وهي جزءٌ من (كل جسيمٍ من المادة). يعتقد لوك أن الصلابة، التمدد، الشكل، الحجم، والحركة هي خصائص أولية للأشياء. أما الخصائص الثانوية فهي «ليست في الأشياء ذاتها، بل هي قوى تنتج فينا نحن أحاسيس متباينة بالاعتماد على الخصائص الأولية». وهنا يضرب لوك أمثلةً بالألوان، الطعوم، الروائح، والأصوات. فمثلاً، تخبرنا فكرتنا عن شكل الليمون حقًا بشيءٍ عن طبيعة العالم، لكن الأمر نفسه لا ينطبق على مذاق الليمون.

لكلا التمييزين بين الأفكار البسيطة والمعقدة وبين الخصائص الأولية والثانوية مضامين كبيرة في ما يخص حدود الفهم البشري. في نهاية المقالة المذكورة، نجد أن تأمل لوك في الأفكار الصائبة والخاطئة هو إلى حدٍّ ما تلخيصٌ لهذه الحدود من وجهة نظرٍ إمبريقية، وقد كان لاستنتاجاته آثارٌ كبيرة. إذ يعتقد لوك مثلاً أن أفكارنا المركبة يمكن أن تضللنا على مستوىً ما. فقد نصنع من الأفكار البسيطة أفكارًا مركبة لا تخضع لقوانين الطبيعة. يحاج ديفد هيوم أن هذا ينطبق تمامًا على الخيالات الفلسفية من قبيل النفس الثابتة، الارتباطات العِلِّيَّة الضرورية، والمواضيع الخارجية external objects – وكلها أفكار تبدو مفتقرة إلى انطباع حسيٍّ مناسب يبررها. يبرز هنا أيضًا السؤال عن العلاقة بين أفكارنا عن خصائص الأشياء وبين تلكم الأشياء ذاتها، وقد اهتم بيركلي بهذا السؤال. يقتضي فصلُ لوك بين الخصائص الأولية والثانوية أن بعض أفكارنا في الأقل لا تمثل ما عليه العالَم

في الحقيقة. بل إنّ للمرء أن يشك في أن لدينا أفكارًا تمثل حقيقة العالم من الأساس.

تأثير لوك

انزعج لوك في حياته كثيرًا من نقاده الذين اعتقدوا أن إمبريقيته لا تفضي إلّا إلى التشكيكية، على أننا صرنا نعرف الآن أن عمل لوك قدم لنا أكثر من ذلك بكثير، فتفكيره لم يمهد فقط لظهور هيوم وبيركلي، بل ايمانويل كانط أيضًا والأفكار الفلسفية التي نشأت عن إرثه، ناهيك عن الصور الأخرى للإمبريقية داخل وخارج الفلسفة منذُ ذلك الحين. في الفترة الأخيرة، لجون لوك أيضًا تأثير جليٌّ في مدرسة البراگماتية، الوضعوية المنطقية، وكذا في القائلين إن الفلسفة يجب أن تقوم على أساس العلوم التجريبية، وهم نشطون جدًا في حقبتنا هذه.

أهم أعماله

- **مقالتان في الحكومة**: يتضمن أفضل كتابات لوك السياسية. تستعرض المقالة الأولى نقد لوك للحق الإلهي للملوك. أما الثانية فتضم البديل الذي يقدمه لوك، أيْ رؤية الحكم القائم على التراضي بين الحاكم والمحكومين.
- **مقالةٌ في الفهم البشري**: أعظم إنجازات لوك الفلسفية. يهدف من خلاله لمعرفة حدود فهم العقل البشري. من أهم ما اشتهر به الكتاب تقويض مذهب الأفكار الفطرية. منح الكتابُ الإمبريقيةَ بدايةً جديدةً في القرن السابع عشر.



ويليام الأورانجي، الذي أصبح لاحقًا ويليام الثالث ملك إنكلترا

باروخ سبينوزا

1632 - 1677م



حقق سبينوزا إعجابًا وتأثيرًا في صفوف كل من طلبة الفلسفة والفلاسفة على حدٍّ سواء: إِذ وصفه برتراند راسل بأنه كان «أنبل الفلاسفة العظام وأحبهم إلى القلوب».

على أن هذا لم يحْمِهِ، ولم يغفل عن ذلك راسل، من أن يتعرض للاحتقار في حياته بسبب اتهامه بالبدعة في الدِين، في الواقع، عندما كان شابًا يافعًا، قُوطِع سبينوزا من قِبَل مجتمعه اليهودي جزاءً لـ (هرطقاته الشنيعة). وكان مصدرُ متاعبه هو معتقداته غير التقليدية عن الرب والكون.

ولِد سبينوزا في أمستردام في 24 نوفمبر عام 1632، لعائلة تدين سرًا باليهودية؛ بمعنى أنهم كانوا مجبرين على التظاهر بالمسيحية،

ولكنهم كانوا مخلصين لديانتهم اليهودية سرًا. كان الأب تاجرًا ناجحًا قد هاجر إلى أمستردام هربًا من الاضطهاد، وتبوأ مكانة لا بأس بها في المجتمع اليهودي. درس الصبيُّ سبينوزا في المدرسة اليهودية المحلية التي كانت كنيسًا أيضًا، حَيثُ تعلم اللغة العبرية والديانة اليهودية. بعد ساعات المدرسة، كان سبينوزا يتلقى دروسًا خصوصية في اللاتينية، والألمانية، ولغاتٍ أوروبية أخرى. كان والده يأمل له أن يكون حاخامًا في المستقبل. لكن عندما بلغ سبينوزا العشرين من عمره، بدا جليًا أن هذا لن يتحقق.

الانسلاخ عن اليهودية

تحت تأثير مدرسه الخاص فرانسيس فان دين إيدن، تزايد استياء سبينوزا من مدرسيه الدينيين، وبدأ يتماهى أكثر مع مجموعات من المسيحيين غير الأصوليين، بما في ذلك طائفة الكوليجيانتس خصوصًا. سبّب له هذا العناءَ في علاقاته مع المجتمع اليهودي. وصلت المشاكل ذروتها العام 1653، عندما رفض أن يعتذر عن ما قاله سابقًا من أن لا شيء في التوراة يجعلنا نعتقد أن الرب بلا جسم. بعد ثلاثين يومًا من الحرمان الكنسي، لُعِن سبينوزا وأُعلِن طرده من الكنيس إلى الأبد. ويقال إن ردّه عندما سمع بالخبر كان: « حسنٌ جدًا. هذا سيعفيني من مداهنة كل ما كنت مجبرًا على مداهنته خوفًا من الفضيحة ».

وبالنظر إلى هذه المعاملة القاسية التي تعرض لها من السلطة الدينية، فليست مصادفةً أبدًا أن يكون أحد كتابيه اللذين نشرهما

في حياته كان دعوةً إلى التسامح الديني والحرية. عام 1670، نشر سبينوزا كتابه (رسالة في اللاهوت والسياسة Tractatus Theologico - Politicus) دون وضع اسمه عليه، وقد تعامل الكتاب مع الكتاب المقدس بوصف وثيقة تاريخية ذات بعد ثقافي، وهي تعكس حتمًا محدودية فهم مؤلفيها. فقد أنكر سبينوزا مثلاً أن تكون المعجزات التي يذكرها الكتاب المقدس ذات أصلٍ خارق للطبيعة، بل هي ظواهر طبيعية أسيء فهمها من قِبَل مؤلفي الكتاب المقدس بسبب افتقارهم إلى المعرفة. على أن سبينوزا آمن فعلاً أن الكتاب المقدس يحوي رؤية أخلاقية متماسكة - رؤية تقوم على رسالة المحبة - وليس فيها أيُّ نهيٍ عن التسامح الديني.

أخلاقيات سبينوزا

ثَمَّةَ شيء من الطرفة في متاعب سبينوزا مع السلطات الدينية إِذ أنه كان يؤمن أن الرب موجودٌ في كل مكان حرفيًا. وعلى وجه الدقة، كان يَعتقد أن كل موجودٍ هو مظهرٌ لجوهر واحد هو الرب أو الطبيعة. وقد أوضح رؤيته هذه في كتابه الأشهر (الأخلاقيات Ethics)، الذي نشره أصدقاؤه بعد موته بمدة قصيرة.

يعتبر الكتاب المذكور صعبًا. وتعود صعوبته جزئيًا إلى طريقة بناء الكتاب، فقد كتبه سبينوزا بأسلوبٍ هندسي ومحاجّات استدلالية متماسكة من المقدمات إلى الاستنتاجات. واقعًا،

بحسب برتراند راسل، لا يرتجى للطلاب في عصرنا أيُّ فائدة من تعلم تفاصيل المحاجّات التقنية لسبينوزا، بل يكفي التركيز على الملاحظات الأقل منهجيةً في الحواشي والملاحق.

رغم صعوبته، يعد الكتاب أحد المتون الكلاسيكية للفلسفة الغربية، لذا فهو يستحق النظر في بعض محاجّاته. في الجزء الأول من الكتاب، يعرض سبينوزا أفكاره الميتافيزيقية، التي تتأسس على فكرة أن العالم الواقعي يتكون من جوهرٍ واحدٍ فقط، ويمكن تصوره - كما ذكرنا سابقًا - على أنه الرب أو الطبيعة. يحاجُّ سبينوزا أن لهذا الجوهر عددًا لا نهائيًا من الخواص، ومع ذلك، فيمكن للبشر معرفة اثنتين منها فقط، الامتداد المادي أو الفيزيائي والفِكر. ليس للكائنات البشرية ذاتها واقعٌ منفصل، بل إنّنا في الحقيقة مظاهر للانهائيةِ الرب.

يمكننا بسهولة أن نرى كيف أمكن رمي رؤى سبينوزا بالزندقة والهرطقة: الرب لم يخلق الطبيعة، بل هو صِنْو الطبيعة، كما إنّ البشر ليسوا رعيةً للرب بالمعنى الشائع، بل هم مظاهر لهذا الرب. فضلاً عن ذلك، كان لرؤية سبينوزا مضامين أخرى في ما يخص بعض الموضوعات الأساسية للديانة المسيحية. وربما كان من أبرز أفكاره تلك القائلة إن كل ما يحدث هو تجلٍّ ضروريٌّ للرب أو الطبيعة، ما يدحض فكرة حرية الإرادة ومِنْ ثَمَّ يجعل فكرة الخطيئة في خطر في أقل تقدير.

لم يكن سبينوزا غافلاً أبدًا عن هذه النتيجة التي ستفضي إليها محاجاته. وقد قال إن كل من يعتقد « أنه يتكلم أو يصمت

أو يفعل أيَّ شيء بمحض قرارٍ حرٍّ من عقله، فإنما هو يحلم لكن بعيون مفتوحة »، ولا يمنعه من إدراك غفلته هذه إلّا جهله بالأسباب الحقيقية لأفعاله:

« يعلمنا التخبار، بشكلٍ لا يقل وضوحًا عن التفكير العقلاني، أن الناس يعتقدون أنهم أحرار فحسب لأنهم واعون بأفعالهم وغير واعين بالأسباب التي تُحتِّم أفعالَهم هذه، وفضلا عن ذلك، فمن نافل القول إن إملاءات العقل ليست إلّا تسميةٌ أخرى للشهوات، ولهذا فهي تتأرجح تبعًا لتأرجح حالة الجسد » (كتاب الأخلاقيات).

مضامين كتاب الأخلاقيات

إن ما يترتب على الكتاب على صعيد الأفكار المتعلقة بالخطيئة والعقوبة الأبدية جليٌّ. فإذا كان كل شيء محتما ولا سبيل إلى تغييره، ما المسؤولية الأخلاقية إذًا؟ إذا لم يكن للقاتل حرية اختيار أن لا يَقتُل، عندها لا تعود مسؤوليته الأخلاقية عن أفعاله واضحة. وإذا كان كل شيء في الكون هو مظهر من مظاهر الرب، فكيف يمكن لأيِّ شيءٍ أن يكون قبيحًا أو خاطئًا؟ من المثير أن رَدَّ سبينوزا على هذا السؤال أفسح الطريق لمعالجة لايبنز لمسألة الشر. حاجَّ سبينوزا أنه من وجهة نظر الرب، ما من شرٍّ في الخطيئة، ذلك أن لا شيء سلبيًا في الخطيئة من الأفق الإجمالي الشامل، يرى البشرُ الشر في العالم لأنهم غير قادرين على أن يروا كيف تتكامل جميع

أجزاء العالم الواقعي معًا. بعبارة أخرى، مِثْل لايبنز، اعتقد سبينوزا أنَّ فهْمَنا للشر مشوَّشٌ بسبب جهلنا بالإلهي.

لا ينبغي أن نغفل هنا عن ما يترتب على نظام سبينوزا من آثار على الكيفية التي ينبغي على الناس أن يعيشوا بها. كان سبينوزا يعتقد أن واجب الكائن البشري أن يرى الحقيقة كما يراها الرب، أي من منظور الأبدية، أو بتعبيره (تحت مظهر الأبدية)، وكبشر، فإننا ننال نوعًا من الحرية بحجم قدرتنا على فعل ذلك، فمن خلال معرفة مكاننا في الكلِّ الأكبر ورؤية ما فيه من الخير، نحرر أنفسنا من أهوائنا، خصوصًا تلك الناشئة من مخاوفنا وآمالنا المنبثقة من محدوديتنا. ولهذا يقول سبينوزا إن «التفكير بالموت هو آخر ما يشغل بال الإنسان الحر، وحكمته هي تأملٌ في الحياة لا في الموت».

واضحٌ إذًا لماذا لم تتقبل المسيحية الأصولية الحجج التي ساقها سبينوزا في كتاب **الأخلاقيات** آنذاك. فقد كانت تتعارض جليًا مع عقائد مركزية في الديانة المسيحية، بما في ذلك مثلاً فكرة سقوط الإنسان، إمكانية الخلاص والحياة الأبدية من خلال الإيمان بيسوع المسيح، وفكرة كون الرب أبًا للإنسان.

كان سبينوزا يعي أن نشر كتابه العظيم سيعرضه لسخط المؤسسة الدينية. في الواقع، حدث هذا دون أن ينشر كتابه أصلاً، إذ كتب في رسالة له إلى هنري أولدنبرگ سكرتير الجمعية الملكية:

«انتشرت إشاعة تقول إنني نشرت كتابًا عن موضوع الرب، إذ يتناقل الناس أنني سعيت إلى أن إبرهن فيه على أن الرب غير موجود. وهكذا استغل رجال دين بعينهم، وربما كانوا هم من

أطلق هذه الإشاعة، استغلوا الفرصة كي يشكوني إلى الأمير والقضاة ... ولَّما علمتُ بهذا من رجالٍ ثقات، أكدوا لي أيضًا أن رجال الدين هؤلاء يتربصون بي في كل مكان، فقد انعقد عزمي على أن أؤجل نشر الكتاب حَتى أرى أين تسير الأمور ... ».

في الواقع، لم يُنشر الكتاب أبدًا على حياة سبينوزا. العام 1676، بدأ سبينوزا يعاني متاعب صحية، عانى لفترة من السل، وربما فاقم من ذلك عملُه في خِراطة العدسات. وفي 21 شباط 1676، توفي عن عمر 43 عامًا. ويقول كُتَّاب سيرته أنه تقبل موته كما كان يدعو في فلسفته، بهدوء ودون تذمر.

لسبينوزا سمعة متناقضة بين الفلاسفة اليوم. إذ يُنظَر إلى كتابه **الأخلاقيات** باعتباره واحدًا من أعظم إنجازات الفلسفة الغربية، ومع ذلك فنادرًا ما دُرِس هذا الكتاب بعناية. وربما يعود ذلك إلى أن الميتافيزيقا الخاصة به قد دَرَسَتْ وأُهمِلتْ إلى حدٍّ كبير: فوحدة الوجود، الفكرة القائلة إن الرب في كل شيء، كانت على الدوام فكرة هامشية، فإذا أُضيف إليها قليلٌ من مذهب النفسوية الكلية panpsychism - فكرة مفادها تقريبًا أن العقل موجودٌ في كل مكان - فإنها تصبح هامشية أكثر. مع ذلك فإن أفكار سبينوزا الأخلاقياتية ما زالت محتفظة بأهميتها، خصوصًا في ما يتعلق بالنظر للعذابات البشرية من منظور الحقيقة الكلية، لا منْ أَجل تقليل حساسيتنا الأخلاقية، بل ليساعدنا ذلك على أن نفهم أننا لسنا إلّا جزءًا ضئيلاً من الكون. وفي كتابه **تاريخ الفلسفة الغربية**، يعتقد برتراند راسل أن أفكارًا كهذه « تساعدنا

على أن نحافظ على رباطة جأشنا، وهي ترياقٌ لليأس المطبق » في عالمٍ مليء بالآلام. إذا كان راسل محقًا، فإن لدى سبينوزا ما يعلمنا إياه حتى في عصرنا هذا.

أهم أعماله:

- **رسالةٌ في اللاهوت والسياسة:** يتعامل هذا الكتاب مع الكتاب المقدس بوصفه وثيقة تاريخيةً ثقافية تعكس محدودية فَهْمِ مؤلفيه.
- **الأخلاقيات:** عمل سبينوزا الرئيسي، وواحدٌ من كلاسيكيات الفلسفة الحديثة. يستعرض فيه أفكاره الميتافيزيقية، التي تتلخص في تصورٍ مفاده أن عالَمَ الواقع هو جوهرٌ واحدٌ يمكن تصوره على أنه الرب أو الطبيعة. لم يُنشر على حياته، جزئيًا لأنه كان خائفًا من ردة الفعل التي سيسببها نشره.



موسى يشق البحر الأحمر كيما يهرب اليهود من ملاحقيهم المصريين، اعتبَرَ سبينوزا هذه المعجزات ظواهر طبيعية، ما أثار سخط الطائفة اليهودية الأرثودوكسية عليه

گوتفرد لايبنتز

1646 – 1716م



بين العديد من إنجازاته الأخرى، ابتدع لايبنتز حساب التفاضل والتكامل بشكلٍ منفصلٍ عن آيزاك نيوتن، كما تعود الكثير من الرموز والمفردات التي نستخدمها اليوم إلى لايبنتز أيضًا، وقد كان له شغفٌ بالرمزية واللغة، كذلك كان من رواد حقل المنطق الرمزي.

مع ذلك، ولسوء حظ لايبنتز، فإن أشهر ما يعرف به على الأرجح هو إنه كان الملهم لشخصية الدكتور بانگلوس في رواية فولتير الساخرة (كانديد Candide)، حَيثُ يقضي الدكتور وقته في الرواية مصرًا على أن كل شيء سيؤول للأفضل في عالمنا الذي هو أفضل العوالم الممكنة، كل ذلك والنوائب تتكالب عليه تترى

واحدةً بعد أخرى. لا شك أن هناك بعض الصواب في تصوير فولتير لفلسفة لايبنتز - أو الكوزمولونيجو، ثيولوجو، ميتا، فيزيولوجيا خاصته، كما أسماها فولتير - لكن من الخطأ النظر إلى لايبنتز على أنه مهرج نوعٍ ما، ذلك أنه كان في الواقع أحد أبرز الشخصيات الفكرية في عصره.

ولِد لايبنتز في لايبزگ في الحادي والعشرين من حزيران العام 1646. عندما كان لايبنتز في السادسة من عمره، توفي والده الذي كان يدرِّس فلسفة الأخلاق في جامعة لايبزگ، فربته أمه التي اعتنت بتشجيع ورعاية مواهبه الفكرية التي ظهرت مبكرًا. تعلم لايبنتز اللاتينية بنفسه في سنٍّ مبكرة لكي يقرأ كتابات تيتوس ليفيوس، وبالاستفادة من مكتبة أبيه، شق الفتى طريقه الفكري متنقلاً بشكل نظامي في قراءاته بين القدماء مثل شيشرون، هيرودوتس، سينيكا، وأفلاطون.

التحق لايبنتز بالجامعة بعمر خمسة عشر عامًا فقط، حَيثُ درس في لايبزگ أولاً ثُمَّ في ألتدورف، وتخرج بشهادات في القانون والفلسفة. بعد حصوله على الدكتوراه العام 1667، عُرِض عليه العمل كبروفيسور لكنه رفض العرض ليتبوأ منصبًا دبلوماسيًا في بلاط ناخب مدينة ماينز. كان لهذا القرار أثرٌ بالغ على تطوره الفكري. العام 1672، أُرسِل في عمل دبلوماسي إلى باريس، حَيثُ بقي هناك أربع سنوات بدأ في خلالها ببناء سمعته في المحافل الفكرية الأوروبية، حَيثُ التقى بعض أبرز المفكرين آنذاك بما فيهم الرياضياتي هوگنس والفيلسوف واللاهوتي مالبرانش.

في خلال المدة التي قضاها في باريس، أظهر لايبتز أن لديه اهتمامات فكرية واسعة. ففي هذه الفترة وضع أُسس التكامل والتفاضل - بشكل منفصل عن نيوتن -، وهو إنجاز كان يكفي لتخليده حَتى لو لم ينتج شيئًا ذا أهمية في الفلسفة. تميز لايبتز بقدرات استثنائية في عدة حقول معرفية منفصلة. كما فعل باسكال، اخترع لايبتز آلة حاسبة أيضًا، صمم أنواعًا مختلفة من المضخات المعتمدة على طاقة الرياح أو المياه، وكان الغرض المفترض منها تنشيف المناجم من المياه (وهو ما لم تنجح به للأسف!)، وكانت له أعمال مهمة في الجيولوجيا، والفيزياء، وحَتى التأريخ.

ربما بسبب طيف اهتماماته الواسع، لم يكتب لايبتز فلسفته بأسلوبٍ نظامي. في الواقع، لم ينشر في حياته إلّا كتابًا واحدًا - الثيوديسيا Theodicy - مفضّلاً أن يعرض فلسفته في سلسلة من المقالات القصيرة والمراسلات الكثيرة. مع ذلك يمكننا تشخيص عدد من الموضوعات الرئيسية في أعماله.

أفضل العوالم الممكنة

ربما تكون الفكرة الأهم في فلسفة لايبتز هي التفاؤل الفلسفي الذي سخر منه فولتير في روايته كانديد. بحسب لايبتز، فإن هذا العالَم هو الأفضل من بين كل العوالم الممكنة؛ بالنسبة لعقولنا الحديثة - وفي الحقيقة، حَتى بالنسبة لعقل فولتير الأقدم منا قليلاً - تُعَدُّ هذه فكرة غير معقولة، لكن لايبتز

اعتقد أنه يمكن استنتاجها على أساس اللاهوت العقلانوي. بكل بساطة، تبين لنا الحجة الأنطولوجية أن الرب، وهو الكائن الأكثر كمالًا، موجودٌ؛ وإذ أنه كامل، فمن غير المتصوَّر أنه كان يستطيع أن يجعل الأشياء أفضل مما جعلها عليه بالفعل؛ ولذا فإن عالمنا هو أفضل العوالم الممكنة.

من نافل القول إن هذا الخط من التفكير يقود مباشرةً إلى سلسلة كاملة من الإشكالات. فضلًا عن التساؤلات بشأن البرهان الأنطولوجي، هناك مشاكل تعتري هذه الحجة. فمثلًا، من الممكن أن لا يكون هناك عالم أفضل أصلًا، كأن تكون هناك سلسلة لا منتهية من العوالم، وكلُّ عالمٍ تالٍ أفضل من الذي سبقه، بحَيثُ يتوجب على الرب أن يختار من بينها. يرفض لايبنتز هذا النقد باعتباره يجبر الرب على أن يختار اعتباطيًا:

« لأن الاعتقاد أن الرب يفعل أيَّ شيء دون سبب منطقي لمشيئته، وحَتى لو تغاضينا عن حقيقة أن فعلًا كهذا يبدو مستحيلًا، لَهوَ رأيٌ لا يأخذ في الاعتبار عظمة الرب. فمثلًا، لنفترض أن الرب يختار بين أ. وب، وأنه اختار أ. دون مبرر لترجيحها على ب. أقول إن صدور فعلٍ كهذا من الرب هو في أقل الأحوال شيء لا يستحق الإجلال، ذلك أن كل إجلال إنما ينبغي أن يكون على أساسٍ عقلاني، الأمر الغائب في هذه الحالة المفترَضة. وبرأيي فإن الرب لا يفعل شيئًا لا يستحق عليه الإجلال والثناء » (كتاب رسالةٌ في الميتافيزيقيا Discourse on Metaphysics).

ربما تكون (مشكلة الشر) تحديًا أكبر لتفاؤل لايبنتز. ببساطة – ورغم إنها تظهر بصيغ مختلفة – فإن فحوى هذه المشكلة هو إن وجود الشر في العالم يدحض فكرة وجود ربٍّ محبٍّ كلي القدرة. بالنسبة للايبنتز فإن المشكلة هي كالآتي: تنص حجته على أن الرب الكامل سيخلق عالمًا كاملًا، والمشكلة هي أن عالمنا ليس كاملًا كما يبدو لنا بجلاء، ولنأخذ وباء الطاعون كمثال، لذا وباستخدام حجة لايبنتز نفسها، لا يمكن أن نعتبر رب هذا العالم كاملًا.

لم يغفل لايبنتز عن هذه المشكلة، ورد عليها عدة ردود. فمثلًا، حاجَّ أنه من الخطأ ببساطة أن نفترض أنه يمكن إزالة شرورٍ بعينها من العالم ويبقى نظامه العام مستقرًا كما هو. فمثلًا، ومع أنه يبدو لنا أن العالم كان ليكون أفضل لو لم يتفشَّ الطاعون العظيم العام 1665، إلّا أننا غير مؤهلين للحكم على طبيعة الموقف. كذلك شكك لايبنتز بفكرة أن السعادة البشرية هي بالضرورة المقياس الصحيح لتقييم مدى صلاح هذا العالم. وكبديل عن ذلك، اقترح أن العالم الأفضل هو (الأبسط بالفرضيات، الأغنى بالظواهر)، بعبارة أخرى، هو العالم الذي يحقق شرط القترية parsimony.

الوُحَيدات Monads

لم يقتصر حضور تفاؤل لايبنتز الفلسفي على الثيوديسيا، بل نجد تفاؤله هذا أيضًا في نظريته الميتافيزيقية المشهورة في الجواهر.

كان لايبنتز هو صاحب الرؤية القائلة إن عالم الواقع يتكون من عدد لا نهائيٍّ من الوُحَيدات monads، وهي كياناتٌ بسيطة شبيهة بالأرواح وغير قابلة للانقسام، وهي تفتقر للأبعاد، الموضع المكاني، الشكل، بل تفتقر لأيِّ صفةٍ فيزيائية في الحقيقة، وكما يعبر لايبنتز:

«ما الوحَيدة إلّا ... جوهرًا بسيطًا، يدخل في تركيبات. وعندما أقول (بسيطًا) فأعني أنه (بلا أجزاء). وبما أن هناك مركبات، إذن فلا بُدَّ من وجود جواهر بسيطة، ذلك أن المركب ليس إلّا مجموعةً من البُسُط ... وهذه الوحيدات هي الذرات الحقيقية للطبيعة، أي إنّها عناصر الأشياء». (كتاب المونادولوجيا The Monadology).

على أساس هذا المفهوم الأولي، استطاع لايبنتز أن يستنبط خواص أخرى للوحيدات. فمثلًا، يحاجّ لايبنتز أن لا أحد يستطيع خلق ولا إفناء الوحيدات سوى الرب، وأنها لا تحتوي أيَّ (ثغرة) يمكن لأي شيء أن يدخل أو يخرج منها، لذا فإنها لا تتأثر بالكيانات الأخرى، ما يعني أن الوحيدات هي المصدر الوحيد لنشاطها هي ذاتها، كذلك فإنها تمتلك الإدراك والشهوة (المبدأ الذي يجعل حالاتها الإدراكية تتغير).

ماذا إذن عن الجمادات، كالكتاب، الفراش، الكومبيوتر؟ هل اعتقد لايبنتز أن هذه الأشياء مكوَّنةٌ من الوحيدات، التي زعم أنها كيانات شبيهة بالأرواح؟ الإجابة هي نعم، فقد اعتقد أنها مكوَّنة من (وُحيدات مجرَّدة)، عوضًا عن الوحيدات التي

تملك الوعي الذاتي التي هي العقول البشرية. كان لايبنتز يرى أن الوحيدات تنتظم في تراتبية لا نهائية، حَيثُ الرب هو الوحيدة الأعظم في قمة التراتبية، للعقول البشرية أيضًا مركز متقدم نتيجة لقدرتها على التفكير العقلاني ووعي الذات، أما في أحط المراتب فهناك الوحيدات المجردة التي تمتلك حدًا صغيرًا جدًا من الإدراك.

لا شك أن هذا يبدو غريبًا جدًا، فأبرز تساؤل يواجهنا هنا هو لماذا يبدو لنا إذن أن الأشياء في العالم تتفاعل مع بعضها؟ على اعتبار أن لايبنتز اعتقد أن الوحيدات لا تستطيع التأثير بعضها في بعض، فلماذا يبدو لنا أن الأجسام، التي تتكون من تجمعات من الوحيدات، تتفاعل مع بعضها؟ هنا يدخل التفاؤل الفلسفي للايبنتز على الخط. إذ يعتقد أن الانتظامات بين الوحيدات قد أنشأها مسبقًا ربٌّ خيِّر، بمعنى أن الوحيدات تتوجه بعضها نحو بعضها الآخر طبقًا لتناغمٍ مسبق الوجود. بعبارة أخرى، رأى لايبنتز أن الرب خلق الكون بطريقةٍ تجعل لسلوك أيِّ وحيدة انعكاسًا أوتوماتيكيًا في سلوك جميع الوحيدات الأخرى.

لم ينل لايبنتز مكانته كفيلسوفٍ إلّا بعد مدة. يعود ذلك جزئيًا، كما ذكرنا سابقًا، إلى أن فلسفته قد تضررت كثيرًا بسبب معالجة فولتير الساخرة لتفاؤله الفلسفي في رواية كانديد، كما يعود ذلك إلى أنه لم ينشر فلسفته بشكل نظامي، ما تطلب بعض الوقت حَتى استطاع الناس تقدير القيمة الإجمالية لأعماله. على كل حال، بنشر عمله (مقالات جديدةٌ في الفهم البشري

New Essays on Human Understanding) وهي مقالة نقدية طويلة كتبها في بداية القرن الثامن عشر ردًا على مقالة جون لوك في الفهم البشري، ولكنها لم تنشر إلّا بعد خمسين عامًا من وفاته، بدأت شهرته تذيع. يُعَد لايبنتز اليوم من أعظم فلاسفة القرن السابع عشر، إذ إن العديد من المفاهيم والأفكار التي أصبحت اليوم جزءًا أساسيًا من عدة الفلسفة إنما تعود إليه من حَيثُ إنّه ابتدعها أو مهد لظهورها، ومنها: مبدأ العلة الكافية، هوية اللاامتمايزات، والعوالم الممكنة.

كما الحال مع عدد من الفلاسفة غيره، لم تكن سِنِيُّ لايبنتز الأخيرة طيبة. فبعد نزاعٍ له مع المؤسسة العلمية البريطانية حول أصالة حسابات التفاضل والتكامل التي ابتدعها، غرق في مراسلاتٍ مشحونة مع صامويل كلارك، أحد اتباع أيزاك نيوتن، حول طبيعة المكان والزمان. ثُمَّ في العام 1714، سافر رب عمله جورج لودفيگ إلى إنكلترا ليعتلي عرش بريطانيا لكنه لم يَدْعُ لايبنتز إلى هناك، ويعتقد أن مرد ذلك إلى أن لايبنتز لم يقم بما يكفي في كتابة تاريخ سلالة برونسفيگ الملكية. بعد عامين، في يوم الأحد الواقع في الرابع عشر من نوفمبر، توفي لايبنتز في هانوفر عن عمر يناهز السبعين عامًا، ودُفِن بعد شهر من ذلك التاريخ في قبر مجهول، وهو مصيرٌ لا يتناسب أبدًا مع رجلٍ كثيرًا ما احتُفِيَ به في حياته باعتباره واحدًا من أكبر القامات الفكرية للقرن السابع عشر، ثُمَّ أصبح في ما بعد أحد أعظم الفلاسفة في تاريخ العالم.

أهم أعماله:

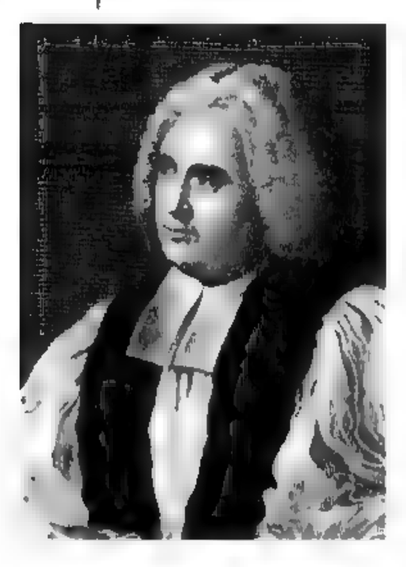
- **الثيوديسيا**: دفاعٌ عن تفاؤل لايبنتز الفلسفي، ويتضمن ردًا معمقًا على (مشكلة الشر).
- **المونادولوجيا**: ملخصٌ قصيرٌ لرؤية لايبنتز القائلة أن عالم الواقع يتكون من عدد لا نهائيٍّ من المونادات.
- **مقالات جديدةٌ في الفهم البشري**: نقاشٌ نقديٌّ تفصيليٌّ لمقالة جون لوك في الفهم البشري، وردٌّ عليها.



أفضل العوالم الممكنة، رؤية لايبنتز الفلسفية التي سخر منها فولتير.

جورج بيركلي

1685 - 1753م



كان بيركلي الفيلسوف الذي ابتدع الرأي الراديكالي القائل إن كل ما موجود هو العقول والأفكار التي بداخلها. تعد نظرية بيركلي، التي اشتهر الدكتور جونسون بالسخرية منها، أعقد بكثيرٍ ممّا تبدو عليه ظاهرًا.

هناك فرق بين ما تبدو عليه الأشياء لنا وبين ما هي عليه في الواقع. وإن كنت تشك في ذلك، اضغط بإصبعك فحسب على عينك بقوة تكفي لجعل رؤيتك للأشياء مزدوجة. فأما أن يكون ضغط إصبعك على كرة عينك قد أدى إلى تضاعف الأشياء حقًا في العالَم الواقعي، أو أن شيئًا آخر هو الذي تضاعف، أي إدراكك أو تمثيلك الباطني للأشياء في العالم. عندما تفهم هذا

الفرق، وتدرك أنك لست على وعيٍ مباشرٍ بالأشياء المادية في العالم، بل إنّك في الحقيقة تعيها بواسطة التمثيلات الباطنية أو الصور الذهنية، سينفتح المجال أمام جميع أنواع الأسئلة المقلقة. كيف نعرف أن تمثيلاتنا الباطنية تُطابِقُ ما عليه العالم حقًا؟ كل ما لدينا هو التمثيلات، وليس بوسعنا الخروج من جماجمنا لنقارن تلك التمثيلات بحقيقة ما عليه الأشياء في العالم. والأسوأ من ذلك، كيف نعرف أصلاً إن كان هناك حقًا عالَمٌ خارج عقولنا؟ هذه هي مشكلة العالم الخارجي الفلسفية، وهي ليست سهلة.

ربما يكون الحل الأكثر جذرية لهذه المشكلة هو ذاك الذي طرحه جورج بيركلي، ويرتكز على الإنكار المطلق لوجود عالَم ماديٍّ وراء تجارنا الباطني. ليس صعبًا التشكيك بوجود الأشياء الخارجية إذا ما اعتقدنا أن الموجود هو فقط العقول وما بداخلها من أفكار. وهذه هي رؤية بيركلي ببساطة.

لئن كان موقفه الفلسفي راديكاليًا، فإن حياته لم تكن كذلك أبدًا، والغريب أن حياته لم تكن من النوع الذي يسمح بتطوير هذا النوع الاستثنائي من التفكير. ولِد بيركلي في كيلكيني والتحق بكليتها ثُمَّ كلية ترينيتي في دبلن، حَتى تخرج أخيرًا وعمل في الكلية العام 1707. ثُمَّ عُيِّن كاهنًا في الكنيسة الأنگليكانية بعدها بثلاث سنوات. وفي خلال سنواته في دبلن، صاغ حججه الداعمة لنسخته من المثالوية، ونشر التفاصيل في كتابه (**مبادئ المعرفة البشرية** The Principles of Human Knowledge) في السنة التي بدأ العمل فيها ككاهن. ما أن نشر كتابه حَتى اعتُبِرَت آراؤه

سخيفة ودليلًا جديدًا على جنون الفلاسفة. واشتهر عن الدكتور صامويل جونسون سخريته من بيركلي، إِذ أنه كان يركل حجرًا ثُمَّ ينادي (ها قد دحضتُ زعمه).

بعد أن استجمع نفسه بهدوء، حاول بيركلي مرة أخرى فنشر كتابه (ثلاثة حوارات بين هيلاس وفيلونوس Three Dialogues between Hylas and Philonous)، الذي يُعَرِّف القارئ بتؤدةٍ بالمبررات وراء آراء بيركلي كما يتعامل مع جميع الاعتراضات التي تواجهها. رغم أن آراء بيركلي هذه ثقيلة على المعدة، لو لم نرد أن نقول شيئًا آخر، إلّا أن كتابته كانت واضحةً من الناحية الفلسفية. لم يحقق له كتاباه الكثير من الاحتفاء - حَتى إنّ جاذبيته الشخصية وبساطته حققتا له أكثر - لكنه كان موضع ترحيب في الدوائر الفكرية في لندن، ربما بدافع فضول التعرف عليه. سافر بيركلي في أنحاء أوروبا، أصبح زميلًا لكلية ترينيتي، ثُمَّ عميد ديري Derry أخيرًا، وباستثناء نشره لكتاب غريب بعض الشيء لاحقًا، فإن ما تبقى من حياة بيركلي لا يوحي بأيٍّ نوع من التفكير غير المعتاد الذي عرف عنه.

العام 1744، نُشِر كتابه الموسوم (سيريس: سلسلةٌ من التفكرات الفلسفية والاستقصاءات بخصوص منافع قطران الصنوبر، ويخوض في مواضيع أخرى مترابطة بعضها ببعض وناشئة بعضها من بعض Siris: a chain of philosophical reflections and enquiries concerning the virtues of tar – water, and divers other subjects connected

together and arising from one another). يحتوي هذا الكتاب الغريب جدًا على الكثير من العرفان mysticism الممزوج بالنقاش الجاد لفوائد شرب الماء الممزوح براتنج شجرة الصنوبر. ربما احتوى كتابه مبادئ المعرفة البشرية على أفضل ما كُتِب في المثالوية من حَيثُ صياغة الحجج ووضوحها، لكنه بقي مهمَلاً طيلة حياته، كما الحال مع مقالاته في البصر والحركة، بينما طُبِعَت ست طبعاتٍ من كتاب سيريس.

الأفكار والعقول

يبدأ احتجاج بيركلي للمثالوية بتفريقٍ بين الأفكار والعقول. يحاجُّ بيركلي أن جميع مواضيع المعرفة البشرية هي أما أفكارٌ تُختبَر بشكلٍ مباشرٍ من خلال الحس - مذاق القهوة، برودة سطح الطاولة، أو الصور التي أراها عندما أنظر من النافذة - أو هي أفكارٌ تَعِنُّ لنا حال التفكير في حالاتنا العاطفية، أو أفكارٌ نخلقها بفعل الذاكرة والتخيل. نحن نعطي أسماء للتخبارات الحسية التي تنتظم معًا. فعندما نحس بشيءٍ مكور، ناعم الملمس، أحمر اللون من نوع معين، فإننا نسميه (تفاحة)، وهكذا. وعلى العكس من الأفكار، فالعقول هي أشياء فعالة: الأشياء التي تقوم بفعل المعرفة، الإدراك، الإحساس، الإرادة، التخيل، والتذكر. أي إنّ العقل ليس واحدًا من أفكارنا الكثيرة، «بل هو شيءٌ مختلفٌ تمامًا عنها، فهو الشيء الذي توجد فيه هذه الأفكار ... وتُدرَك؛ ذلك أن وجود فكرة إنما يتمثل أساسًا في أن تُدرَكَ أو تُتَصَوَّر».

تستحق النقطة الأخيرة بعض التعمق. لا يمكن للأفكار أن توجَد إلّا في العقل. فطعم الليمون مثلًا لا يمكن أن يوجد خارج العقل، بل في فعل التذوق أو تَذَكُّر الطعم فحسب. كذلك ملمس قميصي وضيق أكمامه على معصمي، لا يوجد أيضًا إلّا كشعورٍ في عقلي. لا بُدَّ للأحاسيس والروائح من كيانٍ يحسها أو يشمها، من عقولٍ تحل فيها، وإلّا فلا يمكنها أن توجَد. إن هذه الملاحظات التي تبدو بسيطة هي إلى حدٍّ ما كل ما يحتاجه بيركلي لتأسيس محاجَّاته، وسنلقي نظرة على بعضها.

على سبيل المثال، بحسب بيركلي، فإن الادعاء أنه يمكن لأشياء كالطاولة والكرسي أن توجد خارج العقل هو ادعاء متناقض مع نفسه. إن الكراسي والطاولات هي أشياء ندركها بالحس، وما ندركه بالحس هو أفكار حسية (لهذا الكرسي ملمس خشن، وله لون أسود ورمادي، ويصدر أزيزًا عندما أجلس عليه)، « أليس من السفه الاعتقاد أن أي واحدٍ من هذه الأحاسيس أو أي تشكيلة منها، يمكن أن يوجد أو توجد غير مُدرَكٍ أو غير مُدرَكَة؟ » كيف يمكن للشعور بخشونة الكرسي ووعورته أن يوجد غيرَ مُستشعَر خارج العقل؟ إن فكرة الشعور غير المشعور به نفسها فكرةٌ تناقض ذاتها.

الخصائص الأولية والثانوية

لقائلٍ أن يقول: فلنتمهل هنا. ببساطة، لدي تمثيلاتٌ باطنيةٌ للأشياء في العالم، وبعض خواص هذه التمثيلات تعتمد عليَّ

بالفعل، أي إنّها موجودةٌ حقًا في عقلي فحسب. فلون الشيء مثلاً ليس موجودًا فيه حقًا، فالضوء هو ما ينعكس عن الشيء ويؤثر فيَّ بطريقة معينة، ليعطيني تخبار رؤية اللون الأحمر. أعرف أن الشيء ليس في الحقيقة أحمر موضوعيًا، وبالموضوعي أعني أن يكون أحمر سواء أكنت أنظر إليه أم لا. وربما ينطبق الأمر نفسه على الشعور بملمس الشيء وتضاريسه. لكن هناك خواص أخرى يمتلكها الشيء واقعيًا، كشكله وموضعه وحالته الحركية، وليس من بين هذه شيء يعتمد على العقل. يتضح هنا اللجوء إلى تفريق جون لوك بين الخصائص الأولية (غير المعتمدة على العقل) والخصائص الثانوية (المعتمدة على العقل)، وهو ما لا يشتريه بيركلي بفلس.

يحاج بيركلي أن هذا التقسيم يؤول إلى خصائص معتمدة على العقل فحسب. لا يمكن للمرء تخيل شيء له خصائص أولية فحسب. يعتقد بيركلي أنه «ليس بوسعي تصور فكرة عن جسم له أبعاد ويتحرك فحسب، لا بُدَّ من أن أعطيه لونًا أو بعض الخصائص المحسوسة الأخرى، التي يُسَلَّم بوجودها في العقل فحسب».

إذا لم يكن ممكنًا تصور ما يُزعَم أنه غير معتمد على العقل دون شيءٍ آخر معتمد على العقل، إذًا فما يُزعَم أنه غير معتمد على العقل هو معتمد عليه في الحقيقة.

ربما يجرب أحدهم بطريقة أخرى بأن يُسَلِّم أن المواضيع المباشرة للمعرفة هي تمثيلاتٌ باطنية، لكنه مع ذلك يصر على أن

هذه التمثيلات تمثل حقًا أشياء خارجية، أيْ واقعًا غيرَ معتمد على العقل، لنقل مثلاً أن صورنا البصرية هي نُسَخٌ تمثيلية لأشياء موجودة حقًا في العالم الخارجي. على أن بيركلي يجادل أن « الفكرة لا يمكنها أن تشبه شيئًا سوى فكرة أخرى ». مِنْ ثَمَّ فإذا قلنا أن أفكارنا تمثل العالم أو أجزاء منه فسينتهي بنا أن ند[illegible]ي، على سبيل المثال، أن اللون الكذائي يمثل شيئًا خارجيًا غير مرئيٍّ بذاته أبدًا. يتساءل بيركلي باستنكار « وهل يتقبل عاقلٌ فكرة أن يكون هناك لونٌ يشبه شيئًا غير مرئي؟ ».

إذًا والحال هذه، ما الذي يجعل إدراكاتنا منتظمة طبقًا لرؤية بيركلي؟ إذا كانت ما تسمى (الأجسام المادية) هي أفكار توجد حال إدراكها فحسب، فكيف تفسر إيجادك لشطيرتك تنتظرك في الحقيبة عندما تفتحها؟ إِذ لم يدركها أحدٌ عندما كانت داخل الحقيبة تنتقل معك من المنزل إلى مكان العمل. هل هذا يعني أن بيركلي لم يكن ملتزمًا برؤيته الغريبة التي تقول إن الشطائر غير المدرَكة تختفي من الوجود عندما لا يكون هناك من يدرك وجودها، لتظهر فحسب على نحوٍ غير معقول عندما نحتاجها وقت الغداء؟ يمتلك المادّويون، وهم الذين يؤمنون أن المادة موجودة واقعيًا وتشكل تخبارنا الحسي، يمتلكون جوابًا سريعًا لعملية عودة شطيرتك للظهور مجددًا: كانت الشطيرة موجودة واقعيًا طوال الوقت في هذا العالم غير المعتمد على العقل. يفتقر عالَم بيركلي للقوام المادي الذي يسند إدراكاتنا. وحله للمشكلة هو الرب.

عقل الرب

إذا لم يكن للأفكار، بما في ذلك الشطيرة، أن توجد إلّا حال إدراكها، فلا بُدَّ إذن من أن عقلاً ما هو الذي حافظ على وجود شطيرتك بإدراكها باستمرار عندما لم تكن مدرَكة من قِبَل أيِّ عقلٍ آخر. على أن ما يبقى موجودًا ليس الشطيرة فحسب، بل العالم بأكمله يبقى موجودًا حَتى لو لم ندركه، وهو لا يستمر بالبقاء على أيِّ هيئةٍ كانت، بل على هيئةٍ بعينها. هناك أنماطٌ وانتظامات نكتشفها في العالم الطبيعي. لا يستطيع عقل نهائيٌّ محدودٌ أن يقوم بمهمة إدراك جميع أشياء الكون. ويرى بيركلي في انتظام تجارِبنا الإدراكي بحد ذاته برهانًا على وجود الرب، بل برهانًا على أنه ربٌّ خيرٌ أيضًا. لذا يقول « كل ما نراه، نسمعه، نشعر به، أو ندركه بأي حاسة أخرى، هو من آثار قدرة الرب ».

واضحٌ أن هذه الانتقالة ليست إلّا إحلال شيءٍ هلاميٍّ محل آخر هلاميٍّ بدوره. ولئن كان بيركلي يحاجُّ ضد القوام المادي بتبيان اللاتماسك أو الالتباس أو الغموض في فكرة الجوهر، فإن هذا لا يبرر استبدال غموضٍ ماديٍّ بآخر إلهيٍّ.

لكن بيركلي سعيدٌ بهذا النوع من الغموض. وواضحٌ أن جزءًا من دوافع بيركلي في الأقل هو نفوره من العالَم البارد الخالي من الرب، والذي ينتج عن تصورٍ معيَّنٍ من المادِّوية. فإذا لم يكن الكون إلّا مادة تتحرك في الفضاء، فلا مكان فيه إذن للأخلاق والإيمان، كما لن تعود للحياة البشرية قيمة ضمن الصورة الشاملة للأشياء. رأى بيركلي في احتجاجه للمثالوية تصديًا لخطٍّ خطرٍ

من التفكير. كذلك اعتقد أن في رؤيته علاجًا للتشكيكية حيال العالم الخارجي، وإنعاشًا لمعتقدات الإنسان العادي. يؤمن بيركلي «أن الأشياء التي أراها بعيني وألمسها بيدي موجودة، موجودةٌ حقًا، ولا أشك بذلك طرفة عين. أما الشيء الوحيد الذي ننكر وجوده فهو ما يسميه الفلاسفة بالمادة أو الجوهر الجسمي. ولا يدمِّر إنكارُنا هذا أيَّ شيءٍ آخر من الجنس البشري الذي، أجرؤ أن أقول، لن يخطئ في فهم هذه الجزئية».

ما إذا كان بيركلي قد نجح بإنتاج تصورٍ للعالم يتماشى مع فهم الإنسان في الحياة اليومية يبقى شيئًا محل تساؤل. يصنِّف كثيرون، وبضمنهم العظيم ديفد هيوم، بيركلي باعتباره تشكيكيًا من نوع ما. وكيف ما كان المرء يصنف استنتاجات بيركلي، فمن الواضح أن الرد على مفاهيمه يحتاج إلى ما هو أكثر بكثيرٍ من مجرد ركل حجر.

أهم أعماله:

- **مبادئ المعرفة البشرية:** تحفة بيركلي وربما هو أوضح التعابير عن المثالوية الميتافيزيقية وأقواها حجةً في التاريخ. يُبَسِّط بيركلي فيه معتقدات المثالوية، وفيه أيضًا برهانٌ على وجود الرب.
- **ثلاثة حوارات بين هيلاس وفيلونوس:** يطلع القارئ على حجج المثالوية على شكل حوارات.
- **حول الحركة On Motion:** معالجةٌ لفيزياء نيوتن من منظور بيركلي المثالوي.



إخراج الأرنب من القبعة، حتى عندما لا نستطيع رؤية الأرنب، فإنه - بحسب بيركلي - يبقى موجودًا لأنه مُدرَكٌ من قِبَل الرب.

فولتير

1694 - 1778م



كان فرانسوا ماري آرورويه، أو فولتير بحسب الاسم الشائع، أحد كتاب التنوير الفرنسيين، وكان فيلسوفًا وربوبيًا، ولمساهماته الأصيلة في الفلسفة أهميةٌ أقل من عمله الكبير في حمل لواء العقل في حقبة غارقة في الوحشية اللامفكرة والخرافة.

في الحقبة التي ولد فيها فولتير، كانت فرنسا بمعايير اليوم – وبمعايير معظم العصور عمليًا – مكانًا شديد الوحشية. عاش شعبها تحت وطأة تعصبٍ دينيٍّ ظالم، فالتعرض للكنيسة الكاثوليكية المهيمنة كان لعبًا بالنار، وقد تعلم جان كالاس، صاحب متجر في تولوز، نعم، تعلم هذا بالطريقة الصعبة عام 1762. إذ عاش أربعين عامًا حياة بسيطة مع زوجته وأبنائه

الستة، ثُمَّ حدث أن ابنًا له اغتم غمًا شديدًا بعد أن لم يستطع تحقيق حلمه بأن يصبح محاميًا لأنه بروتستانتي، مِنْ ثَمَّ انتحر. انتشرت بعدها إشاعةٌ تقول أن جان كالاس قد قتل ابنه ليمنعه من التحول إلى الكاثوليكية. رغم غياب أيِّ دليلٍ، وسِجِلِّ كالاس السابق الناصع، حُكِم عليه بالتعذيب حَتى الموت.

وبالفعل، في السادس عشر من آذار، رُبِطَ كالاس بين حلقتين حديديتين وشُدَّ جسمه حَتى انخلعت أطرافه الأربعة. لم يمت، وبقي مصرًا على أنه بريء، لذا أخضِع للاستجواب الاستثنائي question extraordinaire، الذي تضمن صب الماء في فمه حَتى تورم جسمه ووصل حجمه إلى ضعف حجمه الأصلي. وبعد أن عجز معذبوه عن الظفر باعترافه، ربطوه على لوح وحطموا أطرافه، وتركوه ليموت. وعند عودتهم بعد ساعتين، وجدوا أنه ما زال حيًا، فأشفقوا عليه وخنقوه.

في الفترة التي شهدت هذا الحدث، كان فولتير في أوج نفوذه. فقد صادق الملوك، وأثرى من صفقاته التجارية، واشتهر عالميًا كفيلسوفٍ ونصيرٍ للمظلومين. عرف فولتير بقضية كالاس وتحرك على الفور لتبرئة ساحة الرجل الميت. تطلب الأمر ثلاث سنوات، لكن بعد حملة من الرسائل، ونشر كتابه (رسالةٌ في التسامح) وإنفاق قدر معتبر من المال والوقت، استطاع فولتير أن يحصل على العفو لكالاس. ويخبرنا العلماني العظيم روبرت گرين إنگرسول أن فولتير لما عاد في نهاية حياته إلى باريس، تلقته جموع الناس هاتفة ملقبة إياه بـ (منقذ كالاس).

نصيرُ العقل

قد تكون القصة السابقة جيدة لو كان المعني بها أيّ واحدٍ آخر من عظام الفلاسفة، لكن في حالة فولتير، فأهميتها تتخطى ذلك بكثير، فهي في صميم شهرته كفيلسوف. يُعد فولتير أهم مفكري عصر التنوير، وقد خصص جزءًا كبيرًا من عمره لمناصرة قضية العقلانية وفضح فظاعات وسخافات السلطوية الدينية والسخرية منها. كان فولتير عدوًا للجهل، الأسطورة، والخرافة، وكانت المسيحية في مرمى نيرانه أكثر من غيرها. لذلك قال إنگرسول مرةً أن مجرد ذكر اسم فولتير كان حتمًا يثير حنق الكهنة:

«اذكر ذلك الاسم فحسب على مسامع أحد الكهنة، وستكتشف أنك أعلنت حربًا. اذكر ذلك الاسم وستكتشف كيف يسقط قناع الوداعة عن وجهه، وستشهد كيف يخرج من ذلك الفم المتسامح شلالات نياگرا من الشتائم والافتراءات. مع ذلك بقي فولتير أعظم رجال ذلك القرن، ولم يشهد التاريخ إنسانًا ناضل أكثر منه لتحرير بني البشر» (من كتابه فولتير Voltaire).

رغم أنه لا شيء في خلفية فولتير كان يتنبأ أنه سيصبح الكافر الأبرز في القرن الثامن عشر، إلّا أن من الممكن أن نتتبع بذور تمرده إلى سني حياته المبكرة. ماتت أمه عندما كان صبيًا في السابعة، فعاش مع أخيه الأكبر المتعصب دينيًا في كنف والدهما الكاثوليكي المتدين. بعمر العاشرة، ورغم أنه لم يظهر أي اهتمام

بالدين، أُرسِل فولتير إلى مدرسة لويس الكبير اليسوعية، حَيثُ تعلم، كما قال لاحقًا، اللاتينية والكثير من الهراء فحسب. أراد له أبوه أن يتجه إلى ممارسة القانون، لكن كان لفولتير أفكارٌ أخرى. العام 1713، سافر إلى هولندا كمعاون سفير، لكن سرعان ما أوقع نفسه بالمشاكل هناك بسبب فتاة فأعيد إلى الوطن مجللاً بالفضيحة.

بعد هذه الحادثة، غضب عليه والده وهدده بالحبس، وتحت هذه الضغوط، تعقل فولتير ووافق على العمل في مجال القانون. على أنه لم يبق بعيدًا عن المتاعب طويلاً. فسرعان ما شمت السلطات رائحة القصائد والنصوص الساخرة التي يكتبها، ثُمَّ نُفي إلى مدينة تول، وبعد عودته من النفي، لم تُغنِه الحيلة أن يعود للسجن مرة أخرى، ولكن إلى الباستيل هذه المرة (حَيثُ اكتسب اسمه الشهير فولتير).

بقيت حياته فوضويةً في فرنسا حَتى غادرها العام 1726 إلى إنكلترا. بقي هناك سنتين، وفي خلال تلك الفترة انخرط فولتير بجدية في التفكير الفلسفي، فألف كتابيه (رسائل حول الإنكليز Letters on the English) و (مقالة في الميتافيزيقا Treatise on Metaphysics)، ويتضح فيهما تأثر أفكاره بما خبره في فترة إقامته في إنكلترا. فمثلاً، وافق فولتير جون لوك على رأيه ببطلان مذهب الأفكار الفطرية الذي كان ينسبه بشكلٍ رئيسيٍّ إلى ديكارت:

« لن يجعلني أحدٌ أبدًا اعتقد بأنني أفكر دائمًا: وكما فعل لوك »، فإنني لن أصدق فكرة إنني كنت روحًا متعلمة وأنا بَعْدُ علقةٌ بعمر أسابيع مغروزة في الرحم، عارفًا إذ ذاك موسوعةً من الأشياء ما إن وِلِدتُ حَتى نسيتها، وأنني كنت حينها خازنًا، دون غرضٍ، لمعارف سرعان ما تلاشت مني حالما صرتُ محتاجًا إليها، ثُمَّ لم أفلح من بعد في استعادتها بتمامها » (كتاب رسائل حول الإنكليز).

طبيعة الروح

اتخذ فولتير موقفًا تشكيكيًا أيضًا حيال سؤال طبيعة الروح. وقد لام على خصوم لوك افتراضهم أن فكرة القول بروح مادية هي معاداةٌ للشعور الديني بالضرورة. لم ير فولتير مطلقًا سببًا للاعتقاد أن ربًا كلي القدرة لا يستطيع أن يبث في أعضائنا الجسدية مَلَكاتنا الفكرية والشعورية التي تشكل عماد العقل البشري. في الواقع، لم يغفل فولتير أن هذا الموضوع جدلي، واعتقد أن هناك ما يبرر الافتراض أن الإنسان يحتوى على مادةٍ مفكِّرة، أما بالنسبة للسؤال الأكبر حول خلود الروح، فقد كان لا أدريًا على معظم الأصعدة - اعتبر أن تبيان خلود الروح خارجٌ عن حدود قدرات العقل البشري.

على كل حال، في هذه المرحلة من حياته، كان لفولتير من الأسباب ما جعله لا أدريًا في ما يتعلق بخلود الروح، فقد كان ربوبيًا، أي إنّه آمن بربٍّ خالق، واعتقد أنه من المفيد في أقل

تقديرٍ أن يؤمن الناس بخلود الروح، وقد كان لإيمانه الربوبي المبكر طابع الإيمان بالعناية الإلهية أيضًا، فقد حاجَّ أن الكون يحوي علاماتٍ على الصناعة الإلهية في الانتظام والترتيب اللذين نجح نيوتن بتبيان قوانينهما، ومع أنه لم يؤمن أن الرب يتدخل في الأحداث، إلّا أنه اعتقد أن الرب جعل في البشر الاستعدادات الأخلاقية التي تضمن لهم أن يحيوا حياةً طيبة.

لم يغفل فولتير عن التحدي الذي تمثله مشكلة وجود الشر والمعاناة لهذه الرؤية المتفائلة. في كتاباته المبكرة، ومع أنه لم يستطع التعامل مع المشكلة بكفاية، إلّا أنه استطاع في الأقل مراوغتها ولو في عقله فحسب. بمرور الوقت، بدأ فولتير الابتعاد شيئًا فشيئًا عن هذه الرؤية، خصوصًا أنه أصبح ناقدًا شرسًا لتفاؤل لايبنتز الفلسفي، الذي كان ينص باختصارٍ على أن هذا العالم الذي خلقه ربٌّ عاقل، هو أفضل العوالم الممكنة.

غذَّى تخباره للطبيعة الاعتباطية عديمة المعنى لكثيرٍ من البؤس البشري، غذى تشاؤمَه المتنامي هذا. وبدا زلزال لشبونة بالذات عصيًا على التفسير بمعايير الربوبية والإيمان المتفائل بالعناية الإلهية. حدثت تلك الكارثة في عيد جميع القديسين العام 1755، حَيثُ كانت الكنائس مكتظة بالبشر، دُمِّر 9000 مبنى وقتل ثلاثون ألفًا من الناس. وقد كتب فولتير قصيدة يستخلص فيها المضامين الفلسفية للكارثة:

هلموا يا معشر الفلاسفة
يا من تصرخون على الدوام أنْ ((كل شيء على ما يرام))
إلّا انعموا النظر في هذا الخراب الذي حل بالعالم
تأملوا أشلاء بني جنسكم
ههنا ترقد جثتا أمٍّ وطفلها
تأملوا هذه الأطراف البارزة من تحت أعمدة الرخام
مائةُ ألفٍ تبتلعهم الأرض
ممزقين مضرجين بالدم
دُفِنوا تحت أسقفٍ كانت يومًا مأوىً لهم
بالعذاب الشنيع انتهت حياتهم المنكوبة

من قصيدة في كارثة لشبونة
Poem on the Lisbon Disaster



الدكتور بانگلوس المتفائل

وصل رفضُ فولتير لتفاؤل لايبنتز إلى ذروته في عمله الذي ربما يعد الأشهر، الرواية الساخرة كانديد. يعيش البطل كانديد في عالم عديم المعنى يمتلئ بالمعاناة الاعتباطية وغير الضرورية. ومع ذلك يصر أستاذه الدكتور بانگلوس، وبوحي (الكوزمولونيجو - ثيولوجو - ميتا فيزيولوجيا) التي يعتقد بها، على أن كل شيء يسير نحو الأفضل في عالمنا الذي هو أفضل العوالم الممكنة. ومع توالي الكوارث والنوائب على كانديد، يقل إيمانه بتفاؤل بانگلوس باستمرار، حتى يفهم أخيرًا انعدام جدوى

الافتراضات الفلسفية المجردة في مواجهة المعاناة البشرية. على أن الرواية تنتهي بملاحظة متفائلة: قد يكون صحيحًا أن البشر يعيشون في عالَمٍ بلا قلب، لكن اليأس ليس الحل، بل على المرء أن يتخذ خطواتٍ فعالة وعملية. وبتعبير كانديد (هيا، هلموا نزرع حديقتنا).

ليس فولتير فيلسوفًا عظيمًا بمعنى الفيلسوف ذي الأفكار الأصيلة الألمعية، فهو ليس كهيوم أو كانط. لكن عظمته تكمن في الدور الذي لعبه في إعلاء راية العقل في وجه الأسطورة والخرافة، حَتى تحقق النصر أخيرًا للتنوير. ما زال اسمه يستجر حَتى اليوم ردود أفعالٍ حادة. إِذ هو مركز الشر في عيون الكثير من الناس المؤمنين بعصمة الكتاب المقدس. سيخبرك هؤلاء أنه اضطرب وندم - وهو ما لم يحدث - على هرطقاته عندما حضره الموت. بالنسبة لآخرين، كان فولتير بطلًا، كان الفرد الذي سلط أنوار العقل بوجه التعصب والتشدد. وكما يعبر روبرت گرين إنگرسول: « لنصف قرن، من بين مسالخ التعذيب والسجون، من بين الزنازين والكاتدرائيات، من بين المعابد والعروش، حمل (فولتير) بأيدٍ مقدامةٍ مِشعل العقل المقدس الذي سينير كل العالم يومًا ».

أهم أعماله:

- **رسائل حول الإنكليز:** من أهم أعمال عصر التنوير، كتبه فولتير متأثرًا بإقامته في إنكلترا عامين. سلسلة مقالات قصيرة حول السياسة، الدين، الفلسفة، والأدب.
- **مقالة في الميتافيزيقا:** واحدٌ من أعمال فولتير الفلسفية النظامية القليلة. متأثرٌ جدًا بفلسفة جون لوك، ويدافع عن الرؤية الربوبية، خلافًا لرؤى فولتير اللاحقة التي أصبحت أكثر تشاؤمية.
- **كانديد:** روايةٌ تسخر من تفاؤل گوتفريد لايبنتز الفلسفي، الذي تمثله شخصية الدكتور بانگلوس.
- **رسالةٌ في التسامح A Treatise on Toleration:** كتبه على خلفية حادثة جان كالاس، والكتابُ في فحواه شكوىً من التعصب واللاتسامح الديني، ودعوة إلى التآخي بين البشر.
- **المعجم الفلسفي Philosophical Dictionary:** استعراضٌ واسعٌ لاهتمامات فولتير الفلسفية، يتضمن مواضيع عن الإرادة الحرة، العلل الغائية، التقبيل، والعُري.



فولتير يتنزه مع راعيه فريدريك العظيم ملك بروسيا

ديفد هيوم

1711 – 1776م



كان ديفد هيوم أعظم فلاسفة اسكتلندا بلا منازع. وربما كان أعظم فلاسفة القرن الثامن عشر، الذي كان مزدحمًا بعظماء الفلسفة أصلًا.

ربما يكون أيضًا أعظم فلاسفة العصر الحديث وأعظم الفلاسفة الإمبريقيين، والمؤكد تقريبًا أنه كان أعظم فلاسفة المدرسة التشكيكية، مدرسةٌ هي الأقرب لصميم غريزة التفلسف. كذلك فهو فيلسوف الفلاسفة التحليليين المعاصرين - يُنصَح خريجو الكليات الواعدون بالاطلاع على أعماله على أمل أن ينتجوا شيئًا ذا أهمية.

ولد هيوم في إدنبره، لأبٍ يعود نسبه إلى فرعٍ من عائلة مرموقة وأم من عائلة تمتهن المحاماة. درس هيوم في جامعة إدنبرة ونُصِح بدراسة القانون، لكنه وجد (كراهية عمياء) لكل شيء عدا الفلسفة، الأدب، التاريخ. وقد تعامل مع افتقاره للمال بالتقتير والكدح، وشرع بمسيرة دراسية أدارها بنفسه. ما إذا كان ذلك قد أدى، بحسب ما يظن بعضهم، إلى مروره بانهيارٍ عصبي، هو أمرٌ غير مجزومٍ به، لكن هيوم كف عن دراساته الشخصية وبدأ العمل كبائع عند تاجر سكر. من حسن حظنا، لم يستقر هيوم في عمله سوى أربعة أشهر قبل أن يُفصَل منه، ليستأنف دراساته مجددًا. العام 1734، انتقل إلى فرنسا وكتب كتابه (مقالةٌ في الطبيعة البشرية A Treatise of Human Nature)، ثُمَّ عاد إلى إنكلترا آمِلاً أن يحظى باحتفاء كبير بفضل كتابه المذكور. وبعكس توقعاته، فقد تجوهل الكتاب بالكامل تقريبًا. تألم هيوم قائلًا: « ولد الكتاب ميتًا حَتى إنّه لم يثر حفيظة المتشددين ». على أن الكتاب لم يُتجاهل من قِبَل أولئك الذين عرقلوا تعيين هيوم كأستاذ في جامعة إدنبره بتهمة الإلحاد واللاأخلاقية. لم يحصل هيوم على وظيفة أكاديمية قط.

ولأن هيوم، كما عبر عن ذلك بنفسه، (كان بطبيعته مرحًا ومتفائلاً... فإنه استعاد رباطة جأشه بسرعة) بعد فشله في اجتذاب الاهتمام اللازم لكتابه، ثُمَّ كان أنْ أعاد تنقيح بعض أجزاء الكتاب ونشرها في كُتَيِّبين صغيرين يسيري الهضم أحدهما بعنوان (مبحثٌ في الفهم البشري An Enquiry Concerning Human

Understanding) وآخر بعنوان (مبحثٌ في مبادئ الأخلاق An Enquiry Concerning the Principles of Morals). ومرة أخرى لم يبال عامة البريطانيين بالكتيبين (بحسب أحد النقاد، فالمرجح أنْ لا أحد من معاصري هيوم كان قادرًا على فهمه سوى إيمانويل كانط وتوماس ريد Thomas Reid. ويمكن أن يقال إن كلًا من الرجلين قد قضى حياته الفلسفية في محاولة للتعامل مع ما توصل إليه هيوم). عاد هيوم إلى فرنسا كمساعد لسفير إنكلترا، حَيثُ أصبح موضع ترحيب في الصالونات الثقافية كما صار شخصية عامة نوعًا ما. في العام 1754، نشر كتابه (تاريخ إنكلترا The History of England)، وحينها حقق هيوم أخيرًا ما كان يطمح إليه من شهرة؛ فبخلاف أعماله الفلسفية، حظي الكتاب بشعبية واسعة وطبعت منه ست طبعات. ويعد كتابه (محاورات في الدين الطبيعي Dialogues Concerning Natural Religion)، الذي نشر بعد وفاته، إلى جانب كتابه الأول وكتيبيه اللاحقين، من أهم ما كتب من كتب الفلسفة على الإطلاق.

دراسة الطبيعة البشرية

لديفد هيوم أهدافٌ كثيرة في كتاباته الفلسفية، لكن ربما كان الأهم من بينها هو أن هيوم كان يأمل التوصل في حقل دراسة الطبيعة البشرية، إلى شيء يشبه التفسير الاختزالي النيوتني للحركة. فأراد «اكتشاف الدوافع والمبادئ السرية التي تحكم عمليات العقل البشري». وكانت اكتشافات هيوم تشكيكية بالكامل:

فما نعتبرها معتقداتٍ مسلّمًا بها ومبررة على أهم الأصعدة بالنسبة لنا، إنما تقوم على شيء آخر غير التفكير العقلاني.

يعتمد هيوم في فلسفته عددًا كبيرًا من التمييزات، ونحتاج إلى معرفة ثلاثة منها في الأقل كيما نفهم حججه. أولًا، يميز هيوم بين الانطباعات والأفكار: «هناك فرقٌ ملحوظٌ بين إدراكات العقل، كما عندما يشعر الإنسان بألم الحرارة العالية ... وبين تذكره لاحقًا لهذا الإحساس في ذاكرته أو عندما يتصوره في خياله». فالحالة الأولى هي انطباعٌ حي، أما الحالة الثانية فهي نسخةٌ باهتة بعض الشيء، أو فكرة.

يتعلق التمييز الثاني بطبيعة الأفكار نفسها: فالأفكار أما أن تكون بسيطة أو مركبة. يتابع هيوم جون لوك في اعتقاده أن الفكرة البسيطة هي تلك التي لا يمكن تجزئتها إلى أفكار أبسط، أما الفكرة المركبة فتتكون من فكرتين بسيطتين أو أكثر. من المهم أن ننتبه أن للأفكار البسيطة دائمًا نظائرها من الانطباعات البسيطة في ظهورها الأول، لكن هذا لا ينطبق بالضرورة على الأفكار المركبة. وعليه، يتحصل الإنسان على فكرته البسيطة عن طعم الأناناس بتذوقه لهذه الفاكهة، إذ يحصل على الانطباع الحسي. وبالمثل فقد يكتسب فكرة مركبة عن الطاولة الممتازة بأن ينظر إلى واحدة. ومع ذلك، قد يكوِّن الإنسان بنفسه فكرة مركبة – ولنَقُل فكرة الحصان ذي القرن الواحد – باستخدام خياله لجمع أفكار بسيطة حصل عليها من انطباعاته عن الأحصنة والقرون. وهكذا يمكن للإنسان أن يذهب بعيدًا

فيعتقد أن أفكاره المركبة لها نظائرها المشابهة في العالم، أي أشياء يمكن تخبارها، بينما هي في الحقيقة مجرد أوهام أنتجها الخيال.

الحقائق الواقعية والأفكار

يختص التمييز الثالث بالتفريق بين « مواضيع التفكير البشري ومواضيع البحث »: أي التمييز بين العلاقات القائمة بين الأفكار من جهة، وبين الحقائق الواقعية من جهة أخرى. فالنوع الأول هو فرضيات يمكن اكتشافها بإعمال الفكر فحسب، أو الجلوس والتأمل. يمكنني مثلاً أن أرى حقائق الرياضيات والمنطق بمجرد التفكير فيها، وفي الواقع، فإن إنكار أي حقيقة من هذا النوع يعد إنكارًا يناقض نفسه. يمكنني أن أقول مثلاً إن التعبير 2 + 2 = 4 هو علاقة أفكار، لأن نفيها أو إنكارها يؤدي إلى تناقض. على الجهة الأخرى، لا تعتمد معرفة الحقائق الواقعية على مجرد التفكير فحسب، فلا بُدَّ لي من أن أعرف طبيعة الأمور في العالم لاكتشف هذا النوع من الحقائق. إذ احتاج أن اختبر شيئًا لأعرف أن تعبير (السماء تمطر في الخارج) صحيح، ومجرد إنكار هذا النوع من الفرضيات لا يقود إلى تناقض، لكنه لا ينفعني بأي طريقة. يعتقد هيوم أن كل الفرضيات لا بُدَّ واقعة تحت أحد هذين الصنفين، وإن لكل واحد من الصنفين نوعًا خاصًا به من الأدلة التي ينبغي تقديمها لنعتبر أن الفرض أو الزعم صائب. أوصلتْ هذه التميزاتُ، بالإضافة إلى قدرٍ معتبر من التفكير العبقري، نعم، أوصلت هيوم إلى الاستنتاجات المزعجة

الثلاثة الآتية: ليس للتفكير العقلاني يدٌ في اعتقاداتنا بشأن كل من النفس، والعالم الخارجي، والاستقراء.

عن العِلّيّة

لنفترض أنني ادعيت أنني أعرف أن الرئيس قدم استقالته قبل قليل، ودليلي على ذلك هو خبر أطالعه في الجريدة التي أمسكها بيدي الآن. إن ما أفعله، بحسب هيوم، هو إنني أذهب أبعد من الدليل الحاضر الذي أدركته بالحواس (الصحيفة) وصولاً إلى التفكير العِلّي - أي إنّني اعتبر تقرير الصحيفة نتيجةً لسببٍ معين: استقالة الرئيس. يحاج هيوم أن التفكير العِلّي أو السببي هو سبيلنا الوحيد للذهاب إلى ما وراء النطاق الضيق للتخبار الحسي الآني، من المشهود إلى غير المشهود، ومن الحاضر إلى الماضي والمستقبل. فحَيثُ إنّنا تعرضنا إلى الكثير من التخبارات في الماضي حول أسبابٍ معينة (أحداث سياسية) أدت إلى نتائج معينة (تقارير في الصحف الإخبارية)، فإن المرء يتوقع أن هذا الاقتران بين السبب والنتيجة ينطبق دائمًا في جميع الأحوال، ومِنْ ثَمَّ فإنني اعتقد أن النتيجة التي أراها الآن ناشئةٌ عن ذات السبب الذي أنتج النتيجة ذاتها في الماضي. إن استنباطنا هذا يقوم على مبدأ الاستقراء: المستقبل سيكون كالماضي. لكن هيوم يسأل، ما الذي يبرر إيماننا بهذا المبدأ؟

لا يمكن لهذا المبدأ أن يكون علاقة أفكار، ذلك أن نفيه - المستقبل لن يكون كالماضي - معقولٌ تمامًا، وليس

مناقضًا لنفسه. كذلك لا يمكننا تبرير هذا المبدأ كحقيقةٍ واقعية، أي الحقائق التي نكتشفها بالتخبار، لأن هذا استنتاجٌ دائري. إِذ أن حجتنا على أن المستقبل سيكون كالماضي، هي أنه في الماضي، كان المستقبل كالماضي. وهذا يعني أننا استخدمنا الاستقراء للبرهنة على مبدأ الاستقراء، مِنْ ثَمَّ لا يصلح هذا كتبرير. بدلًا من العقل، يحاج هيوم، فإن المتعارف أو العادة هما ما يقودانا لأن نتوقع من الأسباب المتشابهة أن تؤدي إلى نتائج متشابهة. ووراء هذه الأقنعة، لا شيء غير الطبيعة البشرية يحكم تفكيرنا بهذه الأمور.

ماذا عن إيماننا بأن النفس ثابتة؟ أي الإيمان بأننا أشخاصٌ أو ذواتٌ تبقى ثابتةً بمرور الزمن؟ عندما أنظر إلى صورةٍ لي عندما كنت طفلًا، فإني اعتقد أنني أنظر إلى نسخةٍ قديمة مني. كما إنّني اعتقد، بدافع التفاؤل، أنني سأبقى الشخص نفسه لعشرين عامًا قادمة أو أكثر. لا بُدَّ من أن هناك شيئًا - النفس - يصمد أمام كل هذه التغيرات ويجعلني أنا. يعترف هيوم أن لدينا هذه الفكرة، لكن كيما تكون فكرةً حقيقية، فلا بُدَّ من أن تنتج عن انطباعٍ ما. مع ذلك فعندما ينعم هيوم النظر إلى الداخل، يستبطن ويتأمل، فإنه لا يجد انطباعًا ثابتًا لا يتغير كي يكون مسوغًا لهذه الفكرة. كل ما يجده هو حزمة متواصلةُ التغيرِ من الإدراكات، لكن لا وجود لذاتٍ ثابتة. هكذا خلص هيوم إلى أن فكرة النفس البشرية هي نتاجٌ وهميٌّ للتخيل.

التشكيكية

كيف ستؤثر استنتاجات هيوم في ما يتعلق بفكرتنا عن الأشياء التي تستمر بالتواجد منفصلةً عن عقولنا، أو بعبارةٍ أخرى، الأشياء التي تشغل حيزًا من الفراغ في العالم الخارجي؟ واضحٌ أنه من غير الممكن الوصول إلى هذه الفكرة عن طريق الحواس، لأن ذلك سيعني ارتكابنا لسفاهة ادعاء أن لدينا انطباعات حسية عن أشياء تستمر بالوجود عندما لا نحس بها. من بين اعتراضات أخرى، أشار هيوم أيضًا إلى نقد بيركلي لإمكانية أن يكون التفكير العقلاني هو المسؤول عن توليد هذه الفكرة. وإذا لم يكن للتفكير العقلاني دورٌ ولا للحس أيضًا، فماذا غير التخيل إذن يقودنا للاعتقاد بوجود الأشياء الثابتة؟

ليس واضحًا ما الذي يترتب على رؤية هيوم التشكيكية تجاه العقلانية البشرية. شعر هيوم نفسه بهذه المشكلة، وقد اعترف أحيانًا أن استنتاجاته تصبح عديمة الأهمية حالما يخرج من غرفة الدراسة منصرفًا إلى مباشرة الشؤون اليومية. مع ذلك، وفي مواضع أخرى، يتضح بشكلٍ كافٍ ما يعتقد هيوم أنه ينبثق من فلسفته ويترتب عليها. كتب هيوم النص التالي عندما كان يعمل في مكتبة، ويتأمل فيه قيمة الكتب في كل الحقول عدا الرياضيات (التفكير المجرد) أو معارف الحواس (التفكير التجريبي):

« فإذا دخلنا المكتبة مسلحين بهذه المبادئ، فما الذي يجب أن ندمره فيها؟ لنقل أنك تناولت مجلدًا في الإلهيات أو الميتافيزيقيا السكولائية، هل يحتوي أيَّ ضربٍ من التفكير المجرد يخص

الأعداد أو الكميات؟ كلا؟ هل يحتوي إذن ضربًا من التفكير التجريبي حول الحقائق الواقعية والوجود؟ كلا أيضًا؟ أحرقه غير مأسوفٍ عليه إذن، فكل ما عدا ذلك أوهامٌ وسفسطات ».

ربما لا نعرف حَتى الآن جميع مقتضيات تفكير هيوم لأننا لم نصل إلى مستواه بعد. لكن المحزن في الأمر أنه كان بمستطاع هيوم أن ينتج من الفلسفة أكثر بكثير مما فعل لو أن الأمور اتخذت مسارًا مختلفًا قليلاً. فلو أنه حظي بقراء أكثر وفُهِم جيدًا على حياته، فلربما كان قد أنتج الكثير ردًا على النقد والتساؤلات. ويا لها من خسارة فاجعة للفلسفة.

أهم أعماله:

- **مقالةٌ في الطبيعة البشرية**: واحدٌ من أهم وأعظم كتب الفلسفة في التاريخ. ينقسم على ثلاثة أجزاء، عن الفهم، العواطف، والأخلاق. وكان يراد له أن يكون تحليلاً كاملاً للطبيعة البشرية.
- **مبحثٌ في الفهم البشري**: نسخةٌ مختزلة ومبسّطةٌ من الجزء الأول من الكتاب السابق. يتضمن تناوله مشكلة الاستقراء، وتفكرًا في الضرورة العليّة، ومحاجّة رائعة ضد الإيمان بالمعجزات، وأفكارًا تعليميةً حول طبيعة التشكيكية، وغير ذلك الكثير.
- **مبحثٌ في مبادئ الأخلاق**: محاولةُ هيوم لتأسيس نظامٍ أخلاقيٍّ لا على أساسٍ دينيٍّ بل على أساسٍ نفعيٍّ وعاطفي.

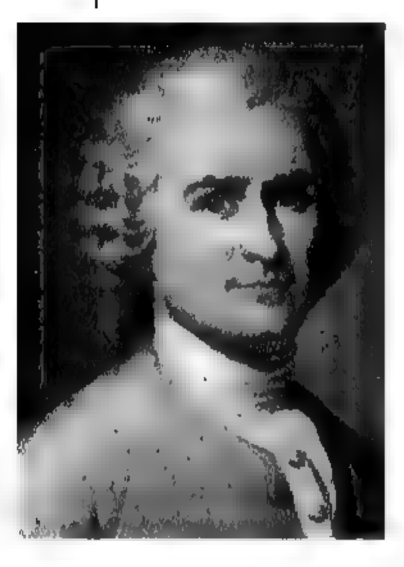
- **محاورات في الدين الطبيعي**: يعتبر شديد الإثارة للحساسية والجدل حَتى إنّه نُشر بعد ثلاثة أعوامٍ من موت هيوم ولم يحمل الكتاب اسم دار النشر. يتضمن سلسلة من الاعتراضات الرائعة على جميع البراهين الرئيسية على وجود الرب تقريبًا.



المراحل العمرية الخمس للإنسان، يتساءل هيوم: ما الذي يبقى ثابتًا في الإنسان عبر كل هذه التغيرات التي يمر بها؟

جان جاك روسو

1712 – 1778م



من بداياتٍ متواضعة، ارتفع نجم روسو ليصبح أحد أبرز الشخصيات في التنوير الفرنسي في القرن الثامن عشر، جنبًا إلى جنب مع ديدرو وفولتير وغيرهما من العمالقة.

عاش روسو حياة تماثل في تلونها حياة أي واحدٍ من عظام الفلاسفة. ولد روسو في جنيف، وكان أبوه آيزاك روسو يعمل صانع ساعات، أما امه سوزانا بيرنار فقد ماتت بعد فترة قصيرة جدًا من ولادته، فرباه والده في السنوات العشر الأوائل من عمره. وفي خلال هذه المدة بالتحديد اكتشف روسو ملذات الأدب. في اعترافاته، قال روسو أنه قضى أحيانًا ليالي بأكملها يطالع رفقة أبيه الروايات الرومانسية التي كانت جزءًا من مكتبة والدته،

وهي عادة يقول روسو إنها أكسبته اهتمامًا مبكرًا بالعواطف والأهواء البشرية. بعد العام 1719، بدأ اهتمام روسو يتجه نحو أعمالٍ أكثر جدية مثل (حيوات موازية Parallel Lives) لبلوتارخ وكتاب (التحولات Metamorphoses) لأوفيد.

كانت لهذه السنوات المبكرة أهمية كبرى في تشكيل أفكاره الاجتماعية والسياسية في ما بعد. فمثلًا، يعود إخلاصه للحرية وتعاطفه مع المُثُل الجمهورية بجذورهما إلى هذه الفترة:

« منشغلًا على الدوام بروما وأثينا وسِيَر أبطالها العظماء، وإِذ أنني ولدت مواطنًا في جمهورية، لأبٍ لم يحمل من العواطف أشد من حبه لوطنه، ألهبت تلكم السير حماسي؛ فكنت أتخيل نفسي إغريقيًا أو رومانيًا، وأتماهى بشدة مع شخصية من أقرأ سيرته من الأبطال؛ فكان الإعجاب والحماس يشعان من عيني عندما أقرأ ما يثيرني من سير الجَلَد والشجاعة، وكان صوتي يزداد قوةً وطاقة » (كتاب **الاعترافات**).

على كل حال، في العام 1722، تغيرت حياة روسو؛ فقد حُكِم على والده بالجلاء عن جنيف كبديلٍ لحكم السجن الصادر بحقه بسبب مشاجرة اشترك فيها؛ مِنْ ثَمَّ انتقل جان جاك روسو مع ابن خاله للعيش في بوسي، وهي قريةٌ لا تبعد كثيرًا عن البلدة التي كانا يعيشان فيها. عاد جان بعد عامين ليعيش مع خاله في جنيف، وقد أمضى فترة تعيسة ووحشية بعض الشيء يعمل كصبي نقَّاش. في النهاية، هرب روسو من هذا العمل وبناءً على نصيحة أحد القساوسة، بحث روسو عن سيدة تدعى دي وارن،

التي كان يُعرَف عنها إيواء المتحولين إلى الكاثوليكية، فعاش في كنفها. وهكذا بدأت ملامحه تتشكل. في خلال السنوات العشر التالية، أكمل جاك روسو تعليمه، اكتشف ميله إلى الموسيقى، وبدأ التفكير بأن يبدأ مسيرة مهنية ككاتب، وفي العام 1733، أصبح، ولو على مضض، عشيق السيدة دي وارن.

على أن هذه العلاقة لم تدم، ففي العام 1742، انتقل روسو إلى باريس. ولئن كان التقاؤه بالسيدة دي وارن نقطة التحول في فتوته، فإن انتقاله إلى باريس كان نقطة التحول في رشده. بعيد وصوله إلى باريس ومصادقته لكاتب الموسوعة ديدرو، سرعان ما نمّى روسو سمعته وسط المحافل الفكرية الباريسية. ووصلت هذه السمعة أوجها العام 1750 مع نشر عمله الرئيسي الأول (رسالةٌ في العلوم والفن Discourse on the Sciences and Art)، الذي كتبه بداعي المشاركة في مسابقة - وقد ربحها لاحقًا - كان سؤالها ما إذا كانت منجزات العلوم والفنون قد ساهمت بتحسين الأخلاق. مقارنة مع أعماله اللاحقة، اتسم بحث روسو هذا ببعض السذاجة إلى حدٍّ ما. مع ذلك فإن الكتاب يحوي رؤية روسو الرئيسية في جميع أعماله، ونعني بذلك رأي روسو أن بزوغ الحضارة قد أفسد بطرق معيّنة الطيبة الطبيعية المودعة في الإنسان.

حول التقدم

في الكتاب المذكور، حاجّ روسو أن التقدم في كل من الفنون والعلوم قد قابله دائمًا انحطاط أخلاقي؛ وأن التطور في هذه الحقول هو دالةٌ للكسل ومحبِّبٌ إلى الترف، وأنه ساهم بتفسخ المجتمعات التي تتميز به. ولهذا، فحالما وصلت كلٌّ من مصر، روما، وأثينا إلى مستوىً معين من التطور الثقافي، بدأ التدهور ينخر في كلٍّ منها، ولم يمض وقت طويل حَتى وقعت تحت عبودية قوىً أجنبية. يلاحظ روسو أنه سيكون هناك دائمًا بضعة أناسٍ مشهورين قادرين على أن يساهموا مساهمات حقيقية في رخاء البشرية؛ لكن بالنسبة للبقية منا « فَلْنَبْقَ مغمورين. إلّا فلنتوقف عن مطاردة شهرةٍ لن تتحقق لنا أبدًا، ولن تكون، في ظل الظروف الحالية، مساوية للثمن الذي سندفعه للحصول عليها، حَتى لو كنا مؤهلين تمامًا لنيلها » (كتاب رسالةٌ في العلوم والفن).

أحدث نشر هذا الكتاب بعض اللغط في الأوساط الفكرية الفرنسية. فقد نُظِر إليه باعتباره ارتدادًا عن فكرة التنوير القائلة إن أفضل رهانٍ على النهوض بالجنس البشري هو التقدم الذي ينتج عن تخلي المجتمعات عن آثار الماضي الذي سادته الأسطورة والخرافة. لم يتفق روسو، بأيِّ معنى صريح، مع هذه الفكرة، الأمر الذي أصبح واضحًا مع نشر كتابه الثاني عن أصل التفاوت.

في الجزء الأول من كتابه الثاني، يوضح روسو فكرته عن (الهمج النبلاء) أو (الإنسان الهمجي) الذي يعيش وجودًا

انفراديًا هادئًا، فلا يهمه شيء بقدر إشباع الحاجات الآنية، فلا يفكر بالعواقب ولا يستخدم اللغة ولا أي شيء يرافق عادةً الوجود الاجتماعي. تتناقض هذه الفكرة بوضوحٍ مع أفكار فلاسفة مثل هوبز الذي يرى أن حياة الإنسان في حالة الطبيعة تتسم بالضِعَة والوحشية وقصر العمر. وقد كانت هذه نقطة الخلاف الرئيسية بالطبع، فقد كان روسو يرى أن رذائل البشر إنما نتجت عن عيشهم في تكتلات اجتماعية، وهكذا مع بروز التفاوت بينهم حتميًا ثُمَّ ازدياده، تتضخم هذه الرذائل بالتوازي.

لم يوضح روسو تمامًا كيف انتقل (الإنسان الهمجي) من الحياة الانعزالية في حالة الطبيعة. لكنه لَمَّح إلى الزيادات في أعداد البشر ومنافع التعاون المحدود في الأوقات الضاغطة. على أن المؤكد أنه عندما بدأ البشر يتمتعون بعلاقات ثابتة بعضهم مع بعض، فإن الظروف نضجت تمامًا لبزوغ التنافس، الغيرة، والعدوانية:

«يبدأ كل واحد بالتطلع إلى الآخرين، كما يتمنى أن ينتبه إليه الآخرون أيضًا، وهنا تكتسِب الوجاهة الاجتماعيةُ قيمةً. من يغني أو يرقص على نحوٍ أفضل، الأجمل، الأقوى ... والأشد بلاغة، ينالون الاحترام الأعلى: وتلك كانت الخطوة الأولى باتجاه التفاوت واللاتساوي، وفي نفس الوقت كانت الخطوة الأولى باتجاه الرذيلة. ومن هذه التفضيلات الأولى تفرع على جانبٍ كلٌّ من الغرور والاحتقار، والحسد والهوان على جانبٍ آخر. وبمرور الوقت أنتجتْ هذه العواملُ عناصرَ قاتلةً للسعادة

والبراءة» (كتاب رسالةٌ في أصل التفاوت Discourse on the Origins and Foundations of Inequality).

بحسب روسو، حَتى هذا الوضع كان يمكن أن يكون محتملاً إلى حدٍّ ما لَولَا نشوء المِلكية الفردية. في الواقع، يحاج روسو أن المجتمع المدني بدأ فعليًا عندما قام أول إنسان بتسوير أول رقعة من الأرض وادعاء ملكيتها، وحَيثُ إنّه كان هناك أشخاصٌ بسطاء بما يكفي لتصديق هذا الادعاء، فقد كان المجتمع المدني كوسيلةٍ لتبرير وتثبيت علاقات الملكية - أي علاقات التفاوت - صيرورةً حتمية. إذًا فقد كانت الملكية الفردية أساسًا محور التفاوت بين البشر وما صاحب هذا التفاوت من فسادٍ أخلاقي.

العقد الاجتماعي

لم يعتقد روسو أن بإمكان البشر العودة إلى حالة الطبيعة (في الحقيقة، اعتقد روسو أن حالة الطبيعة لم توجد قط بالمواصفات التي شرحها هو بالضبط). هذا يطرح مشكلةً حتمًا: كيف يمكن للبشر أن يديروا شؤونهم على أكمل وجه في ظل الظروف الحالية؟ كان هذا السؤال الشغل الشاغل لروسو في كتابه الأشهر (العقد الاجتماعي The Social Contract).

على العكس من اهتمامات ميكافيلّي، مثلًا، كان روسو في هذا الكتاب مهتمًا أساسًا بالسؤال المعياري عن شرعية السلطة الحاكمة. وتستند الحجة التي ابتدعها إلى مفهوم (الإرادة العامة). قبل العيش في تكتلات اجتماعية، يكون الأفراد أحرارًا في اتباع

مصالحهم الخاصة الأنانية. على أنهم حالما يشرعون بالعيش في علاقات ثابتة مع الآخرين، فإن هذا النوع من الحرية يتقلص بالضرورة. ومع ذلك هناك طريقة قد تمكن الناس من أن يعيشوا في تكتلات اجتماعية ويبقون مع ذلك أحرارًا، ويتحقق ذلك إذا كان كل فرد يشكل جزءًا من الكيان الحاكم للجماعة. عند ذلك تتمثل الحرية في العمل وفقًا للـ (إرادة العامة) لتلك الجماعة.

الإرادة العامة

تُعد فكرة (الإرادة العامة) هلامية جدًا. فهي تتطلب أن يُنحّي الأفرادُ، عندما يتصرفون كأعضاء في الكيان الحاكم، نعم، أن يُنَحُّوا جانبًا مصالحهم الشخصية والجزئية الخاصة وأن يعملوا للصالح العام فحسب. ما إذا كان هذا ممكنًا عمليًا هو أمرٌ محل جدل. وقد أوضح روسو نفسه أن هناك شروطًا لا بُدَّ من تحققها أولاً كي يصبح هذا التصور ممكنًا أصلاً. وبالتحديد، لا بُدَّ أولاً من القضاء على الثراء الفاحش والفقر المدقع، وإيجاد نظام تعليمي ينتج مواطنين راغبين في العمل للصالح العام. يتطلب الأمر كذلك أن تكون الحكومة، مهما كان شكلها (ولم يفرض روسو رأيًا محددًا في هذا المجال)، منفصلةً وتابعة للكيان الحاكم، وأن تعمل بناءً على الإرادة العامة للناس.

ربما يكون النقد الأبرز الموجه إلى فكرة الإرادة العامة هو أنها تؤول عمليًا إلى دكتاتورية الأغلبية. لكن روسو لم يقصد هذا أبدًا، ورغم أنه تحدث عن « إجبار الناس على أن يكونوا

أحرارًا»، إلّا أنه كان مخلصًا لغايات التحرر والحرية. مع ذلك تبقى هذه المشكلة جدية للغاية، ففي الحقيقة، ليس واضحًا ما إذا كان (الصالح العام) شيئًا موجودًا واقعًا أصلًا - فقد يكون الأمر أن للناس مصالح حقيقية ولكنها متنافسة.

نُشر كتاب العقد الاجتماعي العام 1762. وشهدت تلك السنة بعض التراجع في حظوظ روسو. ورغم أنه كان في قمة عطائه الفكري، إلّا أن نشره مقالة (إميل Emile) التي ناقشت التربية قد جعله محط أنظار السلطات، ما اضطره إلى الهرب من باريس. تحولت معظم كتاباته اللاحقة بعد ذلك إلى دُفوعٍ عن آرائه التي سطرها في كتاباته السابقة. عانى روسو بشكل متزايد من البارانويا أيضًا، إذ كان مقتنعًا أن أصدقاءه وخصومه التنويريين القدماء - ديدرو، فولتير، دالمير، وغيرهم - كانوا يحوكون المؤامرات ضده، حَتى إنّه اعتقد أن ديفد هيوم الذي ساعده على السفر إلى إنكلترا كان مشتركًا في المؤامرة. مع ذلك ورغم كل هذه الصعوبات التي عانى منها، استطاع روسو في أواخر حياته أن يبدأ ويكمل - من بين أعمال أخرى - كتابة سيرته في الكتاب العظيم (الاعترافات The Confessions)، الذي يعد حَتى بمقاييس اليوم غايةً في الصراحة.

مات روسو العام 1778 بعد أن حقق شهرة واسعة. وقد جعل منه إخلاصه للحرية والمساواة رمزًا مهمًا للثورة الفرنسية التي اندلعت بعد مدة قصيرة. ما زالت أفكاره محتفظة بأهميتها حَتى يومنا هذا، لا تشكل أعماله الرئيسية جزءًا من المنهج القياسي للنظرية

السياسية فحسب، لكنه ما زال شخصيةً مؤثرة في التفكير في ما يخص السياسات الاشتراكية والكوميونيتاريانية communitarian.

أهم أعماله:

- **رسالةٌ في العلوم والفن**: كان الكتاب منطلق روسو نحو الشهرة. وأطروحته الرئيسية هي أن ظهور الحضارة قد أفسد الطيبة الطبيعية للكائنات البشرية بطرقٍ معيَّنة.
- **رسالةٌ في أصل التفاوت**: نقدٌ مهمٌّ لأفكار فلاسفةٍ مثل جون لوك، يطرح الكتاب فكرة أن الملكية الخاصة كانت السبب الرئيسي للخراب الأخلاقي للمجتمعات الحديثة.
- **العقد الاجتماعي**: يعتبر عمومًا تحفة روسو. ومحاجّته الرئيسية هي أن الحكم يجب أن يعبر عن الإرادة العامة للجسم الاجتماعي.
- **إميل**: مقالةٌ في التربية، ويحاجّ فيه لإمكانية تربيةٍ (طبيعية) خالية من مفاسد المجتمعات الحديثة، بحَيثُ يتربى الناس على التعاون والاحترام المتبادَل.
- **الاعترافات**: سيرةٌ ذاتيةٌ استثنائية، تتميز بصدقها، وتتبع حياة روسو منذُ طفولته حَتى شيخوخته.



انتصار العقل والحقيقة، نقشٌ يعود إلى أواخر القرن الثامن عشر.

إيمانويل كانط

1724 - 1804م



يُنسب إلى لودفيگ فيتگنشتاين أنه قال مرةً، ويرجح أنه كان يقصد إيمانويل كانط، إن قراءة الفلسفة (ضربٌ من العذاب)، وتتسم كتابات كانط بأنها مَتَاهيَّة الطابع جدًا.

لا يخفى ميل كانط لابتداع مفرداتٍ تقنية بفروق دقيقة جدًا يستخدمها في نصوصه، تاركًا للقارئ أن يتتبع تعرجات النص بملاحظاتٍ هامشية قلقة. وقد تسبب خوفه المَرَضيُّ من التنقيط بلجوئه لتركيب جُمَلٍ بطولٍ لا يُصدَّق - تبدو الصفحات وكأنها نهرٌ جارٍ حَتى ليفقد القارئ الأمل في رؤية نقطة تشير إلى نهاية جملة. رغم كل هذا لا شك في أن كانط واحد من أعظم عظماء الفلسفة.

ولد كانط وعاش ومات في كونيگسبرگ في بروسيا (تسمى اليوم كالينينگراد وتتبع لروسيا)، وعدا بضع رحلات قصيرة مؤقتة، لم يغادر المدينة مطلقًا. درس كانط في المدرسة الثانوية المحلية، وارتاد جامعة كونيگسبرگ وعُيِّن كمحاضر فيها أخيرًا حَتى أصبح أستاذًا في المنطق والميتافيزيقا العام 1770.

تميز كانط بعاداتٍ صارمة أسطورية. حَتى إنّ هناك قصة مشهورة عن أن ربات البيوت في كونيگسبرگ كُنَّ يضبطن ساعاتهن على موعد مشيته بعد الظهيرة، التي كان يحرص على تأديتها كل يوم بانتظام مرعب، بينما يمشي خادمه خلفه بامتثالٍ يحمل مظلة حيطة من المطر المفاجئ. أما سهرات العشاء فكان ينظمها طبقًا لجدول زمني دقيق، حَيثُ يحدد بصرامة أجزاء من وقت المساء للمناقشات السياسية، وأخرى للحكايات المسلية، ووقتًا للموسيقى، وهكذا. يروي ضيوفه أن تلك الأمسيات مع كانط كانت أوقاتًا ممتازة، حَيثُ بوسع المرء أن يحقق كل ما يمكن أن يأمل تحقيقه في أمسية واحدة. وإذ كان كانط معتادًا طوال حياته على تناول الإفطار وحده، فقد طلب من صديق له ذات صباحٍ أن يقوم عن الطاولة لأنه - كانط - لم يستطع تناول إفطاره بينما يجلس ذلك الصديق إليه.

لا نعرف مدى مصداقية هذه القصص، لَا سِيَّما أن شهادات العديد من طلابه لا تتفق مع هذه الصورة القاتمة. وفي ما يلي مثالٌ على هذه الشهادات:

« في قمة عطائه، كان لديه ذلك المرح والحبور الذي يميز الشباب، واعتقد أنه قد بقي على هذه الشاكلة حَتى عندما أصبح شيخًا طاعنًا. وكانت جبهته العريضة المصممة للتفكير مصنعًا للمرح والمتعة الرائقة. من شفاهه تنحدر من الكلمات أغناها فكرًا. لكن الهزل والدعابة والظُرف كانت طوع راحته متى شاء. أما محاضراته فكانت تزدحم بأمتع الحديث ».

رغم أن طيف مغامرات كانط خارج محيطه كان محدودًا، إلّا أن محاضراته واهتماماته وكتاباته المبكرة كانت - على العكس من ذلك - واسعة الطيف. كتب كانط وحاضر في الجغرافيا، الرياضيات، الأنثروبولوجيا، الفيزياء، الكوزمولوجيا، البيولوجيا، إضافة إلى المنطق، الأخلاقيات (الإيتيقا)، الميتافيزيقا. تابع كانط إلقاء المحاضرات لكنه لم ينشر أي شيء طيلة عشر سنوات تقريبًا. والسبب أنه كان يطور بهدوء مقاربةً جديدةً بالكامل للأسئلة الأساسية للفلسفة.

النقود

خرج كانط عن صمته أخيرًا العام 1781 بنشر تحفته (نقد العقل المحض The Critique of Pure Reason). وفي خلال عقد من الزمن، أردفه بكتابين من قيمة مماثلة أو مقاربة في الأقل وهما (نقد العقل العملي The Critique of Practical Reason) و (نقد التحكام[1] The Critique of Judgement). وقبل

١- تترجم كلمة judgment عادةً - في سياق فلسفة العقل - إلى (الحكم)، ←

عقد من موته، نشر مجموعة كتب مهمة أخرى. تحتوي كتب النقود الثلاثة على حلول كانط للمشاكل الرئيسية للميتافيزيقا، الأخلاقيات، والجماليات (الأستطيقا). وسنلقي نظرة على أفكاره.

يلاحظ كانط أن الميتافيزيقا بدت دائمًا في حالة حرب مع نفسها. إذ يمكن بناء حجج متساوية الوزن مع وضد ادعاءات أن للكون بداية في الزمان وحدودًا في المكان، أن كل جوهر مركب يتكون من جواهر بسيطة، وجود الإرادة الحرة، وأن هناك ربًّا. ويبدو أن إحراز تقدم في هذه المباحث صار مستحيلًا. إننا مجبولون على التفكر والتساؤل في هذا النوع من الأشياء، لكن عندما نلجأ للعقل لنُعمِله فيها، سرعان ما نتخبط في التناقض - أو الأسوأ، فقد يقودنا التشكيك إلى اليأس. يكتب كانط: « كُتِب على العقل البشري هذا القَدَرُ الغريب في فرعٍ من معارفه إِذ أنه مثقلٌ بأسئلة لا يستطيع تجاهلها بسببٍ من طبيعة العقل ذاتها، لكنه لا يملك سبيلًا للإجابة عنها أيضًا لأنها تفوق كل قدراته ».

هذه مفارقة محيرة، ذلك أن قدراتنا العقلية أساسية في مباشرتنا لجميع شؤون الحياة الأخرى. يطرح كانط نقدًا أو فحصًا ذاتيًا للعقل، لتعيين حدوده ومعرفة كيفية توظيفه بأمثل صورة. ويأمل من خلال ذلك أن يضع حدًا للتناقضات التي

← وقد فضلنا اشتقاق هذه الترجمة الاصطلاحية الجديدة لها تجنبًا للخلط بين ما تعنيه هنا وما تعنيه في سياقات أخرى عامة. ونعني بها هنا - بحسب السياق أما عملية إصدار الأحكام القيمية (هذا حسنٌ وذاك سيّئ، هذا جميلٌ وذاك قبيح) أو ملَكَة إصدار هذه الإحكام ذاتها . . (المترجِم).

لا تنتهي في الميتافيزيقا، كما يهدف أيضًا إلى أن يوفر نوعًا من التطمين بموثوقية العقل عندما نُعمِله في نطاقه المناسب. هكذا يطالب كانط:

« العقلَ أن يأخذ على عاتقه مرةً أخرى أشَقَّ المهمات، وأقصد بها معرفة ذاته، وأن ينشئ محكمةً تتيح له التأكد من مزاعمه الصائبة، ودحض تلك الزائفة، لا باللجوء إلى الأحكام التعسفية، بل إلى ما تمليه عليه قوانينه الأبدية الراسخة. وليست هذه المحكمة سوى **نقد العقل المحض** ».

طبيعة التخبار The Nature of Experience

ربما تكون أبرز النتائج المنبثقة من هذا النقد هي رؤية كانط المميِّزة لدَور الذات في ما يتعلق بطبيعة العالم الذي نختبره. قبْل كانط، كان العقل يُعتبر متفرجًا سلبيًا على تَكَشُّف الأحداث. وهناك مجازاتٌ مألوفة حول هذه الرؤية: العقل مرآةٌ للطبيعة، مثل صفحة بيضاء يَخُطُّ عليها التخبار بصمته، أو انه كتلة من الشمع تنتظر أن يوضع عليها ختم الطبيعة فيعطيها شكلاً. فإذا تمكن العقل أن يتماشى مع ما عليه العالم حقيقةً، عندها يقال عن الذات أنها تعرف شيئًا عن العالم. قَلَبَ كانط هذا المفهوم رأسًا على عقب. ففي ما أسماه، هو، ثورةً بمواصفاتٍ كوبرنيكية، يعتقد كانط أن العقل فعال، بمعنى أنه يؤدي دورًا جزئيًا في تشكيل عالم التخبار. وبدلاً من أن تكون معرفتنا نتيجة لتوافق عقولنا مع عالَم المواضيع، يعتقد كانت أن المواضيع لا بُدَّ خاضعةٌ لعقولنا.

إن هذا الفهم الجديد ليس مجرد إعادة إنتاجٍ لفكرة جون لوك القائلة أن بعض الخصائص معتمدة على العقل – أشياء كاللون والرائحة ليست موجودة في المواضيع ذاتها، بل تعتمد على علاقة بين الذات والموضوع. بدلاً من ذلك، يعتقد كانط أن العقل يصنف وينظم كل ما تسلّمه في التخبار الحسي على هيئة الزمان والمكان ثُمَّ تُشَكِّل هذه المدخلاتِ على هيئة أصنافٍ كالسبب والجوهر. بمعنى أن العقل يؤدي دورًا في طبيعة العالَم الإمبريقي بأكمله.

كيف تحل هذه الثورةُ مشاكل الميتافيزيقا؟ إِذ أن على المواضيع أن تخضع لقوى العقل كيما تظهر لنا كمواضيع في المقام الأول، فإن معرفتنا بالمواضيع هي معرفة بالمظاهر. إن فكرة المظهر بحد ذاتها تخفي افتراضًا بوجود ما هو أكثر من المظهر، أيْ حقيقةً وراء المظهر. هكذا يصنع كانط فصلاً بين المظاهر (الظواهر phenomena) وبين الأشياء في ذواتها (النومينا noumena)، أي الأشياء على ما هي عليه بعيدًا عن التخبار. يمكننا أن نعرف بعض الأشياء عن المظاهر، لكن لا يمكننا إلّا التفكير عندما يتعلق الأمر بالأشياء في ذواتها، ولهذا تقودنا الميتافيزيقا إلى التناقضات. هكذا فإن البحث الميتافيزيقي هو محاولةٌ لمعرفة الأشياء في ذواتها على مستوى الأصناف الملائمة فحسب للعالم كما نختبره.

حَيثُ أن السببية هي نتيجة للنشاطات التصنيفية لعقولنا، فإن العقل يبحث غير مَلومٍ عن الأسباب عندما يدرك وقوع الأحداث – لا يمكننا التفكير بعالمٍ من المواضيع في الزمان والمكان

دون علاقة السببية. على أننا عندما نحاول تطبيق هذا المفهوم على الكون ككل، كما هو في ذاته، ونتساءل ما إذا للكون ذاته عِلة، عندها نكون قد خرجنا من النطاق الملائم للعقل وأضعنا الطريق، وسيكون الوقوع في التناقضات محتومًا.

يبين لنا هذا الخط من التفكير لماذا تكون جميع الميتافيزيقا التَفَكرية غير موثوقة، لكنه على الجهة الأخرى يجعل معرفة العالم الإمبريقي ممكنة، ويُثبت أقدام العقل لأداء دوره في فهم العالم الظاهراتي. مع أن كانط بهذا يقزم دور الميتافيزيقا، إلّا أنه ترك مكانًا لحقائق معينة. فكِّر مرة أخرى بالسببية. إذا لم يكن ممكنًا التفكير بالعالم كما نختبره دون مفهوم السببية، إذن ففي العالَم الإمبريقي، لكل حدثٍ سبب. ليس هناك مظهرٌ للحرية البشرية. وبناءً على هذه الرؤية يبرز تساؤلٌ عما إذا كان البشر، باعتبارهم أشياء في ذواتها أحرارًا حقًا. وبما أننا لا نعرف إجابة هذا السؤال، أي إنّنا لا نعرف ما إذا كنا نمتلك إرادةً حرة أو لا، فهناك مكانٌ للأخلاق.

فِعلُ الشيء الصائب

لِتَصَور كانط للأخلاق جذورٌ راسخةٌ في التفكير العقلاني، وهو يختلف تمامًا عن الرؤى الأخرى التي مفادها أن لا بُدَّ للأخلاق من أن تكون قائمةً على العواطف أو على عواقب الأفعال. بالنسبة لكانط، لا تتعلق مسألة فعل الشيء الصائب بشخصية المرء أو ميوله أو ظروفه - وكلها خارجة عن تحكمه

أو ربما تكون خارجة عنه. بدلاً من ذلك، يعتبر كانط أن هذه المسألة تتعلق بالواجب، أي التصرف بناءً على مراعاة القانون الأخلاقي. يحاجّ كانط أن القانون الأخلاقي لا يمكن أن يكون ذا طبيعة فرضية، لا يمكن أن يكون بصيغة «إذا أردتَ كذا وكذا فافعل كذا وكذا». إذ لا يمكن للحاجات والعواقب أن تدخل في حساب الصواب الأخلاقي. عوضًا عن ذلك، لا بُدَّ للقانون نفسه أن يكون جازمًا، أي بالصيغة (أفعل كذا) و(لا تفعل كذا). مِنْ ثَمَّ يقدم لنا كانط الصياغة التالية لما يسمى بـ (الضرورة الحتمية): «تَصَرَّف فحسب بناءً على القاعدة التي تستطيع في الآن نفسه أن تريد لها أن تصبح قانونًا عالميًا».

سنستعرض مثالاً استخدمه كانط نفسه كيما يصير هذا الكلام أوضح. افترض أن موعد دفع إيجار بيتك قد حان، وأنت واقع في مأزقٍ مالي خطير، ولا يلوح أيُّ حلٍّ لمشاكلك في أفق المستقبل المنظور. تحاول اقتراض بعض المال من صديق لك فيعطيك المال بشرط أن تعده بإعادة المبلغ الأسبوع المقبل. أنت تعرف أنك لن تستطيع ذلك قطعًا، لكنك تقرر أن تعطيه هذا الوعد الكاذب على كل حال، عالمًا في قرارة نفسك أنك لن تستطيع إعادة المبلغ في الموعد المضروب.

يحاجّ كانط أننا نتصرف بناءً على مبادئ أو قواعد، والقاعدة التي استخدمْتَها في المثال آنف الذكر هي هذه: «عندما اعتقد أنني بحاجة لبعض المال، فسأقوم باقتراضه وأعد المُقرض بإعادة المال، رغم معرفتي بأنني لن أستطيع ذلك قطعًا». يغربل

كانط هذه القواعد بغربال قابليتها لأن تكون عالمية: افترِضْ أن القاعدة التي تعتزم استخدامها أصبحتْ قانونًا عالميًا، أي إنّ الجميع أصبحوا يطبقونها، فهل سيكون النظام المتولد عن ذلك متماسكًا أم مناقضًا لذاته؟ إذا كان متماسكًا، فلا خطر عليك من فعل الشيء الخاطئ، أما إذا كان مناقضًا لذاته، فأنت هنا تنتهك القانون الأخلاقي. إذا قطع الجميع وعودًا كاذبة، فسيكون تقديم الوعود ذاته مستحيلًا - من سيصدق وعدًا حينئذٍ؟ إذن فالقاعدة التي تعتزم تطبيقها تؤدي إلى تناقض ذاتي، ولذا فهي لا تتماشى مع الضرورة الحتمية. لا تفعل ذلك إذن.

يمكن تقطيع الفطيرة الأخلاقية بطرق كثيرة، لكن هناك قطعة كبيرة محجوزة للكانطيين، ولا يبدو أن هناك نهاية قريبة للجدل بين الأخلاقياتيين القائلين بالواجب وأولئك القائلين بالعواقبية Consequentialism. وربما ليس ممكنًا فهم الكثير من الإيتيقا المعاصرة دون الإلمام بالخطوط العريضة - في الأقل - لتفكير كانط. ومن المؤكد أنه يستحيل فهم الفلسفة الألمانية بعد كانط دون معرفة الكثير عن فلسفة كانط نفسه. فرؤيته للعقل البشري بوصفه فعالًا بطريقة ما في تشكيل العالَم الإمبريقي، والتي كانت انقلابًا جذريًا في ذلك الوقت، أصبحت اليوم مسلمة بديهية في العديد من النطاقات. ورغم أن كانط نفسه لم يسافر، إلّا أن أفكاره اليوم موجودة في كل مكانٍ من الفلسفة.

أهم أعماله:

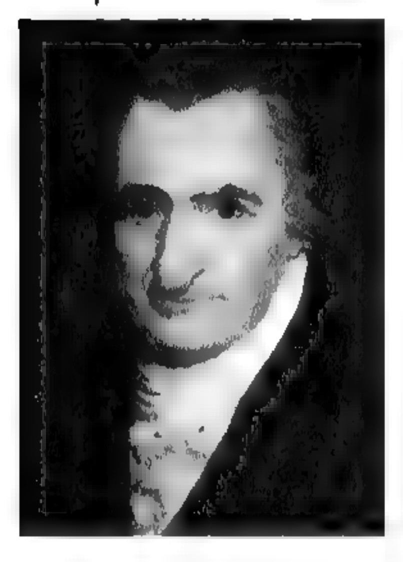
- **نقد العقل المحض**: تحفة كانط الخالدة وواحد من أهم الكتب الفلسفية في التاريخ. من أهم طروحاته أن العقل يؤدي دورًا فعالاً في تشكيل مواضيع المعرفة.
- **نقد العقل العملي**: يتضمن صياغة كانط للقانون الأخلاقي، ونقاشًا معمقًا للعلاقة بين أفكار الرب، الحرية البشرية، الخلود، ومفهوم الأخلاق ذاته.
- **نقد التحكام**: تأملُ كانط للجماليات (الأستطيقا)، وبالخصوص الأحكام التي نصدرها حول طبيعة الجميل.



يبقى سؤال الإرادة الحرة مفتوحًا في فلسفة كانط.

توماس بَين

1737 - 1809م



كان لكتيبات ومقالات توماس بين السياسية دورٌ في إذكاء نار الثورة الأمريكية، إلّا أن أعماله اللاحقة أخسرته بعض الأصدقاء في أمريكا.

ولد توماس بين في بلدة ثيتفورد، إنكلترا، في التاسع والعشرين من يناير عام 1737. وفي خلال الأعوام السبعة والثلاثين التالية، عاش حياةً عاديةً جدًا. فشل بين في الكثير من المهن، بما في ذلك التدريس، وبيع التبوغ، وجباية الضرائب. كان زواجه أيضًا كارثيًا، حَتى إنّ بعض كتاب سيرته ذكروا أنه لم يعش مع زوجته أبدًا حَتى قبل انفصالهما رسميًا العام 1774. عندما بلغ

السابعة عشرة، حاول الهروب إلى البحر، لكن والده أمسك به قبل أن تغادر الباخرة وأعاده إلى المنزل.

لم يكن فشل بين في حياته المبكرة مفاجئًا. فبعكس العديد من عظماء الفلاسفة، لم يولد توماس في عائلة مميزة. فوالده الذي ينتمي إلى الجماعة الكويكرية Quaker الدينية، كان خياطًا نسائيًا، ولم يحقق ذلك للعائلة دخلاً كبيرًا. في الواقع، حكى بين لاحقًا أن والديه قاسَيا كثيرًا عندما أرسلاه للمدرسة المحلية: «لم يكن بوسع والديّ إعطائي شلنًا واحدًا بعد ما دفعا رسوم المدرسة، وحَتى دفع الرسوم كلفهم الكثير من التقشف».

مع ذلك، ورغم نَحْس السنوات المبكرة من عمر بين، إلّا أن نواحيَ معيَّنةً من ظروف نشأته قد تركت على شخصيته علامات لا تمحى، وكان لها دورٌ أيضًا في توجيه كتاباته السياسية التي جعلته مشهورًا لاحقًا. بالخصوص انتماء والده إلى الجماعة الكويكرية، إذ أعطاه ذلك إحساسًا قويًا أن كل البشر يولدون متساوين أساسًا، كما اكتسب من ذلك الشجاعة المعنوية المطلوبة للانخراط في مشروعٍ إصلاحي.

على أن صعود نجم بين حدث بسرعة، ففي أكتوبر العام 1774، وبنصيحة من بنجامين فرانكلين الذي التقاه عندما كان الأول يحاول حث البرلمان على تخفيض الضرائب، أبحر توماس إلى الولايات المتحدة الأمريكية حاملاً معه كتاب تزكية كتبه بنجامين فرانكلين، وبيركته استطاع الحصول على وظيفة في الولايات، وكان أول عمل له كاتبًا في مجلة بينسلفينيا Pennsylvania

Magazine، ثُمَّ أصبح محرر المجلة. وفي هذه المجلة كتب مقالته المهمة الأولى؛ وهي دعوة لإنهاء العبودية، وقد ختمها بـ (العدالة والإنسانية).

الحس العام

بعد المقالة السابقة، نشر بين المقالة التي جعلته مشهورًا، وكانت بعنوان (الحس العام Common Sense) ونشرت في بداية العام 1776، وكان لها وقع فوري. في هذه المقالة، حاجّ بين أنه واجبٌ أخلاقي وضرورة عملية معًا بالنسبة لأمريكا أن تحصل على الاستقلال عن بريطانيا العظمى. هاجم توماس فكرة المَلَكية الوراثية، جزئيًا على أساس أنها تنتهك مبدأً من مبادئ التساوي متجذرًا في الحالة الطبيعية للجنس البشري:

« حَيثُ إنّ كل الناس متساوون في الأصل، إذن لا حقَّ وِلاديًا لأحدٍ أن ينشئ عائلته الخاصة في ظل أفضلية مستمرة - عبر الأجيال - على الآخرين إلى الأبد، ومع أن هذا الرجل قد يكون مستحقًا فعلاً لقدرٍ معتبَرٍ من المكانة بين معاصريه، إلّا أن ذريته قد لا ترث منه المواصفات التي جعلته مستحقًا لذلك الشرف الرفيع. ومن أقوى البراهين الطبيعية على حماقة فكرة حق توريث العرش الملكي، أن الطبيعة ذاتها تكذبها، وإلّا لما حوَّلتها إلى مهزلة متكررة في كل مرة أخلفتْ فيها الرعيةَ جحشًا بعد أسد ».

بالنسبة لتوماس بين، لم يكن واردًا تصور بقاء أمريكا تحت العرش البريطاني. وقد حاجّ أن بقاءها تحت الحكم البريطاني سيجعل ملوك بريطانيا يحاولون دائمًا إبقاءها وضيعة. كذلك قال بين إن استقلال أمريكا وتدشين حكم جمهوري فيها يقوم على مبادئ التساوي بين مواطنيها هو السبيل الأمثل لتجنب احتمال وقوع الحرب الأهلية.

لا يشك أحد في التأثير الذي أحدثته مقالة (الحس العام). فهي لم تنجح فحسب في إقناع كثير من الشخصيات الرئيسية في الثورة الأمريكية بجدوى استقلال أمريكا، لكنها بيعت بأعداد كبيرة أيضًا – مائة وعشرون ألف نسخة في الأشهر الثلاثة الأولى بعد نشرها – لعموم الناس. واصل توماس بين كتاباته بتأثير كبير في خلال حرب الاستقلال. في الواقع، قبل معركة تريتتون بمدة قصيرة، دعا جورج واشنطن جنوده المنهارين معنويًا ليتكتلوا في مجموعات حَتى تُقرأ عليهم خطابات بين بصوتٍ عالٍ لرفع معنوياتهم.

« هذه الأوقات غربالٌ لمعدن الروح البشرية. في هذه الأزمة، سيولي جنود الرخاء ووطنيو الدعة الأدبار متخلين عن خدمة بلدهم، أما من سيصمد اليوم فسيستحق محبة وامتنان الرجال والنساء. الاستبداد مثل الجحيم، لا يمكن هزيمته بسهولة، لكنْ حسْبُنا عزاءً أنه كلما اشتد وطيس الحرب كلما كان الظَفَر أرفع وأمجد: فنحن لا نثمن كثيرًا ما نحققه بسهولة، وفداحة الثمن المدفوع هي وحدها ما تحدد قيمة كل شيء ».

حقوق الإنسان

بعد الحرب، عمل بين مدة وجيزة في بعض الوظائف الحكومية، ثُمَّ عاد إلى إنكلترا ليكتب ما يُعَدُّ ربما أهم أعماله (حقوق الإنسان The Rights of Man). يعد هذا الكتاب في الأساس دفاعًا عن مبادئ الثورة الفرنسية ضد النقد الذي وجهه إليها إدموند بيرك في (تأملات حول الثورة في فرنسا Reflections on the Revolution in France). مطوِّرًا موضوعةً ظهرت أول مرة في مقالة (الحس العام)، حاجّ توماس بين أن الناس يولدون بحقوقٍ طبيعية متساوية. على أنهم لا يعيشون كأفرادٍ منعزلين، بل في مجتمعات حَيثُ يتمتعون بفوائد التعاون والمنافع الاجتماعية الأخرى. لسوء الحظ، تحت هذه الظروف، من المحتم تقريبًا أن تُنتهك حقوق الناس بين الفينة والأخرى، لأن الكائنات البشرية بعيدة عن الكمال. هكذا، ومن أجل تأمين جميع الحقوق الطبيعية، سيقوم الناس بإسناد حماية هذه الحقوق التي لا يستطيعون حمايتها فرديًا - مثلاً، حق التعويض عن الضرر - إلى حكومةٍ تستطيع حمايتها.

بحسب بين، فإن هذا يعني أن الحكومة لا تكون شرعيةً إلّا إذا أُسِّسَت من قِبَل الشعب ككل، أي إنّها يجب أن تكون حكومة الشعب، منه ومن أجله. تستبعد هذه الرؤيةُ مباشرةً فكرةَ المَلَكية الوراثية، لأن هذا النوع من الحكم يعني أن جيلاً سابقًا يحدد حُكَّام الأجيال المستقبلية. في الواقع، كان بين يرى أن الشكل الشرعي الوحيد من الحكم هو الجمهوري الديموقراطي؛ ذلك

أنه أفضل تمثيلٍ لمجموع الحقوق التي لا يستطيع الناس الدفاع عنها فرادى، ومِنْ ثَمَّ فإنهم يعهدون بها إلى الحكومة لحمايتها.

في خطوة ربما هي أكثر راديكاليةً، استخدم بين كتابه **حقوق الإنسان** ليوضح مفصلاً نظامًا للرفاهية يهدف من خلاله إلى التعامل مع الحرمان الاجتماعي الذي يصاحب الفقر. يلفت بين الانتباه إلى أن مشانق الإعدام تبدو وكأنها عالمٌ حصريٌّ للفقراء، وحاجَّ أن هذا يشير إلى أن الحكومة القائمة لا تؤدي عملها.

« لماذا لا يُعدَم أحدٌ من غير الفقراء إلّا نادرًا؟ إن هذه الحقيقة، من بين أشياء أخرى، هي برهانٌ على بؤس عيشهم. فهم لا يتلقون تنشئة أخلاقية، ويُلقى بهم في العالَم دون أيِّ أفقٍ أو أمل، مِنْ ثَمَّ فإنهم ضحايا الرذيلة والبربرية التشريعية. إن الملايين التي تُهدَر بلا فائدة على الحكومات أكثر من كافيةٍ لإصلاح هذه الشرور، وتحسين أحوال كل الناس في الأمم التي لا يحكمها بلاطٌ ملكي ».

هنا طفح الكيل بالنسبة للتاج البريطاني. وفي أيار 1792، صدر مرسومٌ ملكي ضد الكتابات المثيرة للفتنة، واتُّهِم توماس بين بالخيانة، ما أدى إلى هروبه إلى فرنسا، ولم يعد بعد ذلك أبدًا. في بادئ الأمر، كان موضع ترحيبٍ في فرنسا، حتى إنّه صار أحد أعضاء المؤتمر الوطني. على أنه بدأ يواجه المتاعب بعد مدة قصيرة. فقد أدانه روبسبير، وهو أحد قادة نادي اليعاقبة، بسبب علاقته بالجيروندين، وهي مجموعة جمهورية وسطية، هكذا اعتُقِل بين بعد فترة قصيرة جدًا من إكماله كتابه (عصر العقل

The Age of Reason)، وكان قد دافع فيه عن الربوبية ضد كلٍّ من المسيحية والإلحاد.

أوشك بين أن يفقد حياته في فترة الإرهـاب اليعاقبي، لكنَّ القدر أسعفه بتدخل السياسي الأمريكي جيمس مونرو، مِنْ ثَمَّ تمكن من النجاة. بعد خروجه من السجن، استأنف بين الكتابة. في كتيبه (العدالة الزراعية Agrarian Justice) الذي نشره 1797، يعود بين إلى أمور العدالة الاجتماعية والحقوق الأساسية. وقد حاجَّ فيه أن ما يميز الدولة المتحضرة يجب أن يكون أن لا يوجد فيها أحدٌ يعيش معيشةً أشد فقرًا مما كان ليعيش لو وُلِد قبل بزوغ الحضارة. لكن الفقراء في كل بلدان أوروبا، والكلام لبين، كانوا يعيشون في ظروفٍ أفقر من معيشة هنود أمريكا الأصليين. والأكثر من ذلك، يقول بين، هو أن أكثر من نصف سكان جميع البلدان قد سُلِبوا أراضيهم.

إن إصلاح هذه الأمور لا يكون من طريق الملكية الجماعية، كما اقترح كارل ماركس بعد أكثر من مائة عام، بل يكون من خلال نظام من الأراضي وضرائب المِلكية، بحَيثُ تذهب هذه العائدات إلى صندوق المال القومي ومِنْ ثَمَّ توزع على جميع أفراد تلك الأمة. شدد بين على أن هذا لا يعتبر ضربًا من التصدق، بل هو حق. فبوصفهم سكانًا للأرض، لكل فردٍ من البشر حقٌّ يساوي حقوق غيره فيها في الحالة الطبيعية. وسيعوِّض صندوق المال القومي عن واقع أن معظم الناس – ولأسبابٍ

معقولة – لم ينجحوا في انتزاع حقهم المشار إليه، أي حقهم في الأرض.

العقل والخرافة

في العام 1802، عاد توماس إلى أمريكا، الأرض التي صنع فيها شهرته. ومهما يكن، فقد تناقصت شعبيته في أمريكا كثيرًا عما كانت عليه عندما غادرها قبل نحو عشرين عامًا. ذلك أن محاجاته في كتاب **عصر العقل**، وخصوصًا هجوماته على الإله التوراتي القاسي والحقود، قد نفَّرت منه الكثيرين في العالم الجديد. مِنْ ثَمَّ فقد عاش بقية حياته معتلاً مغمورًا، رغم أنه استمر بالكتابة حَتى موته.

يشار هنا إلى أن التاريخ أيضًا عامل بين بنفس الطريقة. فرغم أن كتاباته أحدثت أثرًا هائلاً في الحقبة التي عاش فيها، ورغم أنه بقي إلى حدٍّ ما بطلاً في عيون اليسار البريطاني، إلّا أنه لا يعتبر عادةً ضمن نخبة الفلاسفة. يعود ذلك جزئيًا إلى أن أعماله تفتقر إلى التطور والخبرة اللتين تميز بهما فلاسفة مثل جون لوك وكارل ماركس. مع ذلك فإن انتقاد بين على هذه النقطة يشير إلى سوء فهمٍ لنواياه من وراء الكتابة، فقد كان يوجه كلامه أساسًا إلى عامة الناس. وقد كانت لديه القدرة – التي افتقر إليها كثير من الفلاسفة للأسف – على الكتابة بأسلوب مباشر وواضح؛ كما القدرة على التأثير في الناس وجعلهم ينظرون إلى مواقفهم

وقيمهم التقليدية بعدساتٍ جديدة. وحَتى يومنا هذا، فإن قراءة بين تجعل المرء يؤخذ بصدق صوته وقوّته.

أهم أعماله:

- **الحس العام**: المقالة التي حققت لبين الشهرة. تحاجّ المقالة لصالح استقلال أمريكا عن بريطانيا العظمى، على أساسٍ أخلاقيٍّ وعمليٍّ معًا.
- **حقوق الإنسان**: دفاعٌ عن مبادئ الثورة الفرنسية ضد نقد إدموند بيرك لها.
- **عصر العقل**: يسطر الكتاب الدعوة إلى ربوبيةٍ متنورة، يتضمن أيضًا هجومًا على الإله المسيحي الغضوب.
- **العدالة الزراعية**: يحاجّ هذا الكتاب الصغير لصالح نظامٍ لضرائب الأرض والملكية، بحَيثُ تجمع العوائد ويعاد توزيعها على جميع أفراد الأمة.



رسمٌ ساخر لجيمس گيلاري James Gillray، يصور ما ينتظر توماس إذا ما قرر العودة إلى بريطانيا.

جيريمي بنثام

1748 - 1832م



ربما كان جيريمي بينثام مصلحًا اجتماعيًا بقدر ما كان فيلسوفًا، كما إنّه اشتهر بابتكاراته الكثيرة، أما إسهامه الرئيسي في الفلسفة فكان الفلسفة النفعوية utilitarianism.

إذا كنت ممن يمتلكون ذائقة للأشياء الشنيعة المخيفة، وليس لديك ما تفعله في لندن، فلن يكون التسكع في أروقة كلية لندن الجامعة فكرةً سيئةً. ستكتشف وجود صندوق من الخشب والزجاج يحتوي بقايا جثة جيريمي بنثام في وضع الجلوس التأملي المسترخي على كرسي، وقد ارتدى ملابسه العادية وبجانبه عكازه المفضل. فإذا كانت ذائقتك لهذه الأمور مفرطة، فقد يحزنك معرفة أن رأس الجثة هو في الواقع تمثالٌ من الشمع، رغم أن باقي

الهيكل الذي تغلفه الملابس حقيقي فعلًا، أما الرأس الحقيقي فمحفوظ (على طريقة النيوزلنديين) في خزانة الجامعة لسببين: أولًا، لم تكن طريقة الحفظ ناجحة بالكامل، مِنْ ثَمَّ فللرأس منظر شنيعٌ قد لا يكون مناسبًا للعرض، وثانيًا، إن الرأس فُقِد عدة مرات. فقد قام الطلبة المتدينون لكلية الملك في لندن، وهم الأعداء الطبيعيون للإنسانويين في كلية لندن الجامعة، قاموا بسرقة الرأس مرتين في الأقل - اكتُشِف وجوده مرة في خزانة أمتعة في محطة قطار أبردين.

كانت هذه الأيقونة الذاتية، كما تسمى، فكرة بنثام نفسه، وقد لخص مبرراتها في كتابه الأخير (الأيقونة الذاتية، أو استخدامات الأموات لصالح الأحياء Auto - Icon; Or, Farther Uses of the Dead to the Living). يُنظر إلى الكثير من محتوى الكتاب باعتباره نوعًا من الهزل لا غير - إِذ يقترح بنثام أن تُحنَّط جثث المشاهير لتستخدم كنوعٍ من الزينة للحدائق. لكنّ للكتاب هدفًا عمليًا أيضًا: أن يُلهِم اتباعه بمشاعر ومعتقدات مفيدة. رغم أن بنثام كان محاميًا مرخصًا منذُ العام 1767 ومن عائلة من المحامين أبًا عن جد، إلّا أنه انصرف طيلة حياته عن المرافعات إلى التفكير في جميع أنواع المخططات العملية.

عقلٌ عمليٌّ

عمل بنثام على مخططات مشاريع مثل البيوت المتنقلة، مخطط قناةٌ مائية في أمريكا الوسطى، تصميمٌ جديد للسجون

يعرف بالبانوبتيكون، الذي كان يأمل أن يكون ماكنة (تحول الأوغاد إلى صالحين)، نظام التدفئة المركزية، وحدات التبريد، وأوراق عملة مضادة للتزوير. نصب بنثام (أنابيب التخاطب) في بيته في لندن، واخترع كيسًا للنوم كان ينام فيه. كذلك ابتكر بنثام عددًا كبيرًا من الكلمات منها maximize, minimize, rationale, demoralize, dynamic, unilateral, detachable, exhaustive, cross – examination, international و codification. لكن بعض كلماته الجديدة لم تدخل في اللغة المستخدمة. ولسوء الحظ فإن أحد تعبيراته لم يصلنا معناها، وهي catastaticochrestic physiurgics.

واضح أن جون ستيوارت مِل كان محقًا عندما قال إن بنثام كان (عقلًا عمليًا في الأساس). فجميع المشاريع التي أخذها بنثام على عاتقه في خلال حياته، بما في ذلك إيجاد طريقة للاستفادة من جثته بعد موته، إنما كانت تهدف لحل مشاكل شخصها بنثام نفسه. إلّا أن أكثر ما كان يشغل بال بنثام هو الصعوبات القانونية. فحلوله التي اقترحها أدت إلى ظهور حركة سياسية سميت بأسماء عديدة كالبنثاميين، النفعيين، أو الراديكاليين الفلسفيين، وطالبت تلك الحركة بإصلاحات اجتماعية وتشريعية بما ينسجم مع تفكير بنثام. اقترح بنثام واتباعه تغييرات تنويرية في القوانين في ما يخص معاملة الحيوانات، الملكية، الضرائب، المثلية الجنسية، الفقر، حق الاقتراع، وغير ذلك الكثير. مِنْ ثَمَّ أصبحت الكثير من هذه المقترحات بنودًا في القانون فعلًا مع

إقرار الإصلاحات العام 1832، وواضحٌ أن حياة الكثيرين صارت أفضل بعد هذا القانون.

منذُ سنٍّ مبكّرة، رأى بنثام تهافتاتٍ في أُسُس الممارسات الاجتماعية والتشريعية ذاتها. كطالبٍ في مدرسة ويستمنستر، كان مطلوبًا من بنثام التوقيع على أركان الدين عند الكنيسة الإنكليزية Articles of Religion of the Church of England، لكنه شخَّص فيها أخطاء كثيرة، بالإضافة إلى تناقضاتٍ مع التعاليم الفعلية للكنيسة. في جامعة أوكسفورد، كان بنثام طالبًا عند أستاذ القانون ويليام بلاكستون، لكنه وجد نفسه عاجزًا عن مواصلة حضور محاضراته غضبًا ممّا احتوته من التفكير المغالِط. تقع الصعوبة، كما رأى بنثام، في نوعٍ من اللاعقلانية يقع في قلب القانون. إذ لا يبدو القانون ولا العقوبات التي يفرضها مستندين إلى مبدأ عقلاني، بل إلى خيالات وأباطيل وكل ما يصدف أنه يسوء واضعي القوانين.

بدلًا من الحُدوس الاعتباطية لصناع القانون، يؤسس بنثام صناعة القرار التشريعي على حقيقة سيكولوجية: يتصرف الناس بناءً على مصالحهم، وتتمثل هذه المصالح في تحصيل اللذة وتجنب الألم. وإذن فالسعادة البشرية الفردية تتمثل في إحراز كمٍّ من اللذة أكبر من الألم لأكبر عدد من الناس. لدينا هنا بداية نظام للقيم وفَهْمٌ للصلاح الأخلاقي يقوم على الطبيعة البشرية. هكذا يُشخِّص بنثام مبدأً أخلاقيًا وتشريعيًا معًا، مبدأ المنفعة أو مبدأ السعادة الأكبر. ويوضحه كما يلي:

« أعني بمبدأ المنفعة المبدأ الذي يسوغ أو لا يسوغ كل فعل من الأفعال مهما كان بناءً على ما يبدو أن ذلك الفعل يميل إليه من تعظيمٍ أو إنقاصٍ لسعادة الطرف المعني ... أقول كل فعلٍ مهما كان، وليس كل فعل يصدر من فردٍ واحد فحسب، بل ينطبق هذا على كل إجراء تقوم به الحكومة أيضًا ».

واضحٌ إذًا أن هذه الرؤية عواقبية. ما يجعل الفعل صائبًا أو خاطئًا هو أثره، وبالتحديد، آثاره النفسية في الناس.

يواجه هذا الطرحُ صعوبةً تبرز مباشرةً: فهو يفترض مسبقًا شيئًا بادي التهافت وهو أن اللذة يمكن تكميمها (قياس كميتها) بطريقة ما. هناك لحسن الحظ الكثير من اللذات. ولا خلاف أن بعض اللذات ألذ من غيرها، لكن كيف يمكن وضع مقياس للمفاضلة بين درجات اللذات المختلفة؟ لو تبنيتُ مبدأ بنثام، فلا بُدَّ لي من أن اختار فعل الأشياء التي تحقق أكبر قدر من اللذة مقابل أقل قدر من الألم، لكن هذا غير ممكن إلّا إذا كانت لدي طريقةٌ واضحةٌ لمقارنة اللذات مع بعضها، والآلام مع بعضها، واللذات مع الآلام.

لنقل إنني متفرغٌ هذا المساء، ما الذي أفعله؟ هل سأدلل شهيتي بالسوشي، أذهب إلى السينما، أساعد المشردين، أقرأ لوالت وايتمان، أنامُ قليلاً، أم أذهب إلى الحانة؟ هل في الذهاب إلى الحانة لذة أكبر قليلاً من تناول السوشي لكنها أقل لذة من النوم أم إنها أقل لذة بعض الشيء من المطالعة؟ هل سيحصل المشردون من مساعدتي لهم على بعض اللذة التي هي، في ذاتها،

أكبر مقدارًا من اللذة التي قد أحصل عليها أنا من النوم؟ هل سيحصل المشردون من مساعدتي لهم على بعض اللذة التي ستزول فورًا بسبب الألم الناتج من أسفي على عجزي عن مساعدتهم بما يكفي؟ لا طريقةَ لدي لترتيب هذه الكومة من اللذات والآلام الممكنة وتكميمها.

حساب اللذة

إن الحل الذي ابتدعه بنثام، وهو التفاضل الهيدوني hedonistic، هو بالضبط ما يتوقعه المرء من عقلٍ ذي توجه عملي صارم - لا يزعم بنثام أن السعادة يمكن تكميمها فحسب، بل يطرح أيضًا نظامًا للتكميم. يشخص بنثام عدة عوامل قد تدخل ضمن هذا النوع من الحسابات: شدة اللذة، مدتها، يقينيتها، قربها، ثراؤها، نقاؤها، حجمها. فضلاً عن ذلك، يخوض بنثام أيضًا في التفاضلات النسبية بين أنواع اللذات (اللذة الخاصة بالحواس، الامتلاك، المهارة، الصداقة، السمعة، السلطة، والكراهية) كما قياس المساوئ النسبية للأنواع المختلفة من الآلام (ألم الحاجة، خيبة الأمل، الندم، وهكذا). علاوة على ذلك، يسلم بنثام أن اللذة والألم بمعنى ما نسبيان بالنسبة للمُدرِك، وهذه النسبية تعتمد بدورها على عوامل كالتحصيل العلمي للشخص، دينه، ومكانته الاجتماعية - كل ذلك ينبغي أخذه في الاعتبار. هكذا إذا أردنا اختيار خطٍّ من الأفعال فسينبغي علينا أن « نحسب حاصل جمع قيم كل اللذات على جهة من

المعادلة، وحاصل جميع الآلام على الجهة الأخرى. فإذا كان المقدار في جهة اللذات أكبر، فهذا يعني أن الفعل يميل لأن يكون صالحًا في العموم».

إذن فعلى صناع القوانين أن يأخذوا الكثير من الأمور في حسبانهم عند التشريع. يمكن لفرض القانون أيضًا أن يصبح معقدًا بعض الشيء. افترِضْ أن سلسلة من الجرائم المروعة ارتُكِبَت في مجتمع ما. تسبب الجرائمُ نفسها ألمًا للضحايا بالطبع، لكن هناك ألمًا آخر يأتي في هيئة القلق وانعدام الشعور بالأمان عند كل من يخاف أن يكون الضحية التالية. وربما هناك المزيد من المعاناة أيضًا، كالقلق من أن تكون الحكومة قد فقدت السيطرة على الشوارع، وربما هناك خطرٌ وشيكٌ بتفجر الهلع والاضطراب. ولنفكر في الألم الذي قد تسببه هذه المخاوف.

قد يفكر مُنَفِّذُ القانون النفعي النموذجي بالطريقة التالية: أوقفنا شخصًا من خارج البلدة بسبب مخالفة مرورية صغيرة، ولا نعرف لهذا الشخص ارتباطًا بسلسلة الجرائم المروعة التي حدثت. فإذا اتخذنا هذا الشخص كبش فداء، ألن يخفف ذلك من قلق المجتمع، ويرجح كفة اللذة على كفة الألم بقدر ملحوظ في المعادلة الإجمالية؟ يمكننا أن نلفق له دليلًا يكفي لاتهامه بسلسلة الجرائم، ومِنْ ثَمَّ ندينه ونعاقبه على الملأ، وربما نعدمه حَتى (بحقنة مميتة غير مؤلمة إن شئتَ). قد يردع هذا المجرمَ الحقيقي. وسيقلل بالتأكيد قلق الناس وخوفهم. أليس هذا الفعل مسموحًا في ضوء مبدأ السعادة الأكبر، بل أليس مطلوبًا؟

ألسنا مضطرين أخلاقيًا في هذا المثال - ومثالٌ واحدٌ كافٍ - أن نقتل شخصًا نعرف أنه بريء؟

مشكلة العدالة

قد تسمَّى هذه (مشكلة العدالة) بالنسبة لبنثام. في المثال السابق، يبدو أن الرؤية النفعية تؤدي إلى أشياء تتعارض مع حدوسنا حول ما هو عادلٌ أو صائب في الأقل. يمكن للمثال السابق المضاد للأخلاق النفعية أن يؤدي إلى طريقين: إذ يمكن أن نستنتج منه أن النفعوية لا يمكن أن تكون طريقة صائبة للتفكير الأخلاقي، أو يمكننا أن نستنتج أن حدوسنا عن العدالة خاطئة.

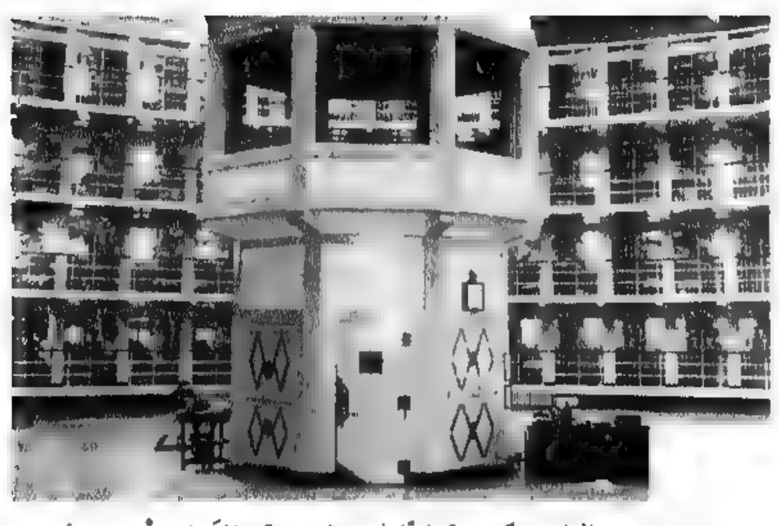
يمكن لهذه المشكلة أن تصاغ بطريقة أعم: أحيانًا، تكون الطريقة الوحيدة لترجيح كفة اللذة على الألم هي بأن نجعل واحدًا منا أو أكثر يعاني لصالح واحدٍ آخر. هذا لا يعني بالطبع أن لا بُدَّ للفقراء أن يعانوا لأجل مصلحة الأغنياء، على العكس تمامًا. بل نريد بذلك لفت الانتباه إلى حقيقة حول الارتباط بين تنحية الفرد لرغباته جانبًا لصالح رغبات شخص آخر وبين طبيعة الأخلاق. تتميز النفعوية بشيءٍ يتعلق بما يعتبره الكثيرون ميزة لا بُدَّ من توفرها في أي نظام أخلاقي كيما يستحق هذه التسمية: طبيعتها اللاشخصية. تتطلَّب الأخلاقية أن تتخلى أحيانًا عن مصالحك من أَجل مصالحي - وهذه هي الجزئية الأهم - أَيًّا كنتَ. ربما تعتمد رؤيةُ بنثام هذا المفهوم بصرامة، ولا تعكس اعتراضاتنا

عليه عيبًا في النفعوية، بل تعكس حقيقة أنه من الصعب أن تكون أخلاقيًا.

إذا تيسر لك أن تزور كلية لندن الجامعة وتمعنت في رفات بنثام، ألقِ نظرة على الطلبة المارين بقربك في طريقهم إلى المكتبة. فإذا راقبت مدققًا لوقتٍ كافٍ، فستلاحظ بضعة أشخاص من المارة يحدقون في جثمان بنثام، وربما يهزون رؤوسهم هزة خفيفة لا شعورية لا تكاد تُرى. هؤلاء دون ريب هم طلاب الفلسفة، وهم يعرفون بعض ما نحن مدينون به لبنثام.

أهم أعماله:

- نبذةٌ عن الحكومة A Fragment on Government: هجومٌ على المفهوم التقليدي للقانون، كمقابلٍ لتأسيس القانون على مبادئ عقلانية، ويتضمن مواضيع أخرى كثيرة.
- مدخلٌ إلى مبادئ الأخلاق والتشريع Introduction to the Principles of Morals and Legislation: يَبسط الكتاب أسس الإصلاح العقلاني الذي يقترحه بينثام للقانون والأخلاق. ويتضمن عرضًا مفصلًا لمبدأ السعادة الأعظم.



تصميم سجن البانوبتيكون كما تخيله بنثام، وقد افترض أنه سيهذب سلوك السجناء.

جورج هيگل

1770 - 1831م



يحتل هيگل موضعًا غريبًا بعض الشيء في تاريخ الفكر الفلسفي: فهو شديد التأثير ولكنه في الوقت نفسه مستحيل الفهم تقريبًا لغير المتخصصين.

يضم اثنان من أهم أعمال هيگل، (فينومينولوجيا الروح The Phenomenology of Spirit وعلم المنطق The Science of Logic) بعض أصعب الكتابات الفلسفية في التاريخ البشري. في الواقع، إن عصيان نصوصه على الفهم أدت ببعض الناس أن يظنوا أن هيگل دجالٌ متحذلق؛ بمعنى أنه يتعمد كتابة نصوصٍ غامضة ليَتَصَنَّع عمقًا زائفًا.

ليس هذا الرأي صائبًا على كل حال، ففلسفة هيگل فلسفةٌ نظامية – في الحقيقة يمكن القول إنه كان آخر بناة الأنظمة العظام في تاريخ الفلسفة – كما إنّ بعض صعوبة أعماله إنما تعود إلى ثِقَل المهمة التي أخذها على عاتقه. فقد كان يطمح إلى تطوير العدة المفهومية اللازمة لِفهم حقيقة الواقع كلها، أو على حد تعبيره هو، الروح المطلق. رغم كل هذه الصعوبات، فإن قراءة أعماله تؤتي في النهاية ثمارها، يمكن للقراء الذين لا يملكون خلفية فلسفية بالطبع أن يستفيدوا بعض الشيء من كتابيه (محاضرات في تاريخ الفلسفة Lectures on the History of Philosophy وفلسفة الحق The Philosophy of Right).

ولد هيگل في السابع والعشرين من أغسطس العام 1770 في شتوتگارت، وكابنٍ لموظف في حكومة دوق فورتمبرگ، تمتع هيگل بنعم الترعرع في طبقة متوسطة. تلقى تعليمه في مدرسة النحو المحلية، ورغم أنه لم يُظهِر علامات النضج المبكر كما في حالة باسكال أو تشارلز ساندرز بيرس Charles Sanders Peirce، إلّا أنه كان من صفوة الطلاب. وكان ولعه بالعمل المنهجي والنظامي بيّنًا منذُ سنيه الأولى، فمثلاً، عندما كان تلميذًا في المدرسة، احتفظ هيگل بمفكرة كان يسجل فيها تقدمه في القراءة، وبعمر السادسة عشرة، بدأ بكتابة مجموعة ملاحظات كان يأخذها من الكتب التي يقرأها، وقد رتب تلك الملاحظات على الأبجدية.

أراد له والده أن يصبح رجل دين، لذا دخل هيگل المعهد البروتستانتي في توبينگن العام 1788. رغم أنه أكمل دراساته بنجاح في المعهد المذكور، أفصح مدرسو هيگل عن أنه مع كونه أدى أداءً ممتازًا في الفلسفة، إلّا أنه لم يُبْدِ اهتمامًا باللاهوت.

هكذا، وكما هو متوقع، شق هيگل طريقه بعيدًا عن الكنيسة ليتابع طموحه بالتخصص الأكاديمي، وهو ما حققه بمساعدة من صديقه شيلن، إذ وجد عملًا في جامعة جينا العام 1801.

في خلال فترة عمله في جامعة جينا، أنجز هيگل كتابه فينومينولوجيا الروح، الذي ربما يعد عمله الأشهر. بشكلٍ عام، حاول هيگل في هذا الكتاب أن يبين كيف يتطور الوعي consciousness عن طريقة عمليةٍ ديالكتيكية، حتى يدرك أنه مطابقٌ لكل الحقيقة الواقعية، التي هي بدورها الروح الخالص أو الفكر الخالص. للأسف فإن هذه الفكرة - كما تبدو تمامًا - معقدة جدًا. وربما تكون أفضل طريقة لفهم ما يمكن منها هي بتدبر ما تتضمنه فكرة التقدم الديالكتيكي.

المنهج الديالكتيكي

يمكن فهم منهج هيگل الديالكتيكي على النحو الأفضل باستخدام ثلاثة مفاهيم هي: الطرح، الطرح المضاد، والتوليفة. بعبارة أبسط، تعني هذه الفكرة أن أيَّ ظاهرة (طرح) تحوي بداخلها نواحيَ مناقضة (طرحٌ مضاد) ما يتطلب التحرك نحو حل هذا التضاد (التوليفة)، وأن تقدمنا في فهم الحقيقة يحدث

وفقًا لعمليةٍ تكرارية دورية تتخذ هذه الهيئة الديالكتيكية. يمكن إيضاح هذه الفكرة بأن نلاحظ كيف اعتقد هيگل أن الوعي - بالذات للفرد يتحرك صوب اليقين - بالذات.

تعد فكرة اليقين - بالذات معقدة؛ مع ذلك، يبدو أن التعبير الأوضح عنها هو من خلال فكرة (الانتماء). اعتقد هيگل أن الوعي - بالذات يتوق للوصول إلى موقف لا يعود فيه ثَمَّةَ شيءٌ في الحقيقة الخارجية غريبًا عنه، أي إلى موقف يكون فيه الوعي - بالذات مرادفًا للحقيقة التي يشكلها. إن جزءًا من أهمية هذا السعي نحو اليقين - بالذات إنه - السعي - يشكل العلاقة الأصلية بين الوعي - بالذات وبين الأشياء التي هي آخر بالنسبة له.

بحسب أفكار هيگل، ينبثق الوعي - بالذات عندما يدرك الوعي انعكاس ذاته في المواضيع التي هو موجَّهٌ تجاهها. هكذا فإن « الوعي بآخرَ ما، بموضوعٍ ما عمومًا، هو في الواقع وعيٌ - بالذات بالضرورة، انعكاسٌ في الذات، وعيٌ بالنفس في نفسِ آخرَ ما ». مهما يكن، ومع أن الوعي - بالذات يتطلب موضوعًا خارجيًا ليتمكن من تعريف نفسه، إلّا أنه مُهدَّدٌ في الوقت نفسه من هذا الموضوع الخارجي. إن الموضوع الخارجي أجنبيٌّ عن الذات، أي إنّه آخَرانية لا يستطيع الوعي - بالذات تحقيق اليقين - بالذات بوجهها. وهكذا، في حالةٍ من الرغبة، يتطلع الوعي - بالذات إلى إلغاء آخرانية الموضوع الخارجي بامتصاصه أو تمثُّله. بتعبير هيگل « يقدم الوعي - بالذات نفسه

هنا بوصفه العملية التي يُزال فيها هذا التضاد، مِنْ ثَمَّ تتحقق الواحدية أو التطابق مع ذاته ».

على أنَّ إلغاء آخرانية الموضوع الخارجي يأتي مصحوبًا بإشكالٍ: فإذا استلزم هذا تدميرَ الموضوع، عندها يفقد الوعي – بالذات، الذي يعتمد على لحظة الآخَرانية، نعم، يفقد أساس وجوده ذاته.

لذلك، يتطلب الوعيُّ – بالذات موضوعًا يمكن إبطاله، يمكن إلغاء أجنبيته، دون أن يُدَمَّر الموضوع ذاته. بحسب هيكل، لا تتحقق هذه المواصفات إلّا في وعيٍ – بالذات آخر، لأنه الوحيد الذي يقدر أن يبطل ذاته، ويبقى مع ذلك موضوعًا خارجيًا. وبمعنى أدق، يقول هيكل أن على الوعي – بالذات أن يسعى لاعتراف وإدراك كائنات أخرى تمتلك وعيًا بذواتها، وبهذه الطريقة فحسب يمكنه إحراز اليقين – بالذات الذي يرغب فيه.

السيد والعبد

تقودنا فكرة هيكل هذه، أيْ فكرة أن « الوعي – بالذات موجود في ذاته ولِذاته، في أنه، وبحقيقة أنه موجودٌ لوعيٍ – بالذات آخر »، تقودنا إلى الديالكتيك الشهير للسيد والعبد. رغم أن الإدراك المتبادل بين الوعيين – بالذات سيحقق في النهاية اليقين – بالذات الذي يتطلع إليه هذان الوعيان، إلّا أن هذا لن يتحقق بسلاسة. فأولًا، لا وعيَ – بالذات من الاثنين متيقنٌ من حقيقة الآخر – على أنه وعي – بالذات – مِنْ ثَمَّ فإن كلًا

منهما يفتقر إلى مصدر اليقين الخاص بكل واحدٍ منهما، مِنْ ثَمَّ سيحاول كل واحد منهما استحصال اعتراف الآخر دون أن يبادله هو هذا الاعتراف.

بحسب هيگل، فإن الصراع الناتج - لاستحصال اعترافٍ باتجاهٍ واحدٍ فقط - هو بالضرورة حَتى الموت، لأن هذين الوعيين - بالذات يستطيعان، بمخاطرتهما بحياتهما، أن يبرهنا أحدهما للآخر، ولذاتيهما، تحررهما من هيئتيهما الجسديتين، ومِنْ ثَمَّ حالتهما ككائنين لنفسيهما. على ذلك، واضحٌ أن موت أيٍّ من الطرفين في هذا السياق لن يكون ذا فائدة، لأنه سيحرم الناجي نهائيًا من الاعتراف. هكذا فإن الحل لهذا الصراع منْ أَجل اعترافٍ أحادي الاتجاه، والذي لا بُدَّ من أن يجعل حياة طرفيه في خطر، هو في استعباد طرفٍ وسيادة الآخر: « طرفٌ مستقلٌّ، وطبيعته الجوهرية هي أن يَكون لِذاته، وآخر تابع، وجوهره الحياة أو الوجود لآخر. الأول هو السيد، أو النبيل، أما الثاني فهو المملوك » (كتاب فينومينولوجيا الروح).

على كل حال، يرى هيگل أن التضاد بين الأفراد شيءٌ سينتهي بمرور الزمن. فديالكتيك السيد والعبد، والصراع الذي يتضمنه، هو ببساطةٍ طورٌ لا بُدَّ للوعي - بالذات أن يمر به في طريقه نحو اليقين - بالذات. والجدير بالانتباه هنا أن العبد، لا السيد، هو من سيبادر بالخطوة التالية في هذا المسعى؛ فالتغير الذي يطرأ عليه بسبب خبرة العمل سيجعله يمتلك الأدوات الفكرية اللازمة للتقدم نحو فهمٍ للذات أكبر.

فلسفة التاريخ

وظَّف هيگل منهجًا ديالكتيكيًا مماثلًا لتحليل سَير التاريخ البشري. في رؤيته، يتميز التاريخ البشري بالحركة باتجاه التزايد في الحرية، العقلانية، والفهم. وكما عبر عن ذلك في مقدمة كتابه **محاضرات في فلسفة التاريخ** Lectures on the Philosophy of History «ليس تاريخ العالم سوى تقدم وعي الحرية».

في الكتاب المذكور، الذي جُمِع من محاضرات متفرقة مكتوبة له بعد موته، تتبع هيگل تقدم الحرية هذا من خلال أمثلة على أنواع مختلفة من المجتمعات. هكذا، ففي أنظمة الحكم الشرقية القديمة، كالصين، كان الطاغية وحده حرًا، أما عموم الناس في هذه المجتمعات فكانوا يجهلون حَتى إنّ لديهم القدرة على إطلاق أحكامٍ مستقلة. رغم أن هيگل اعتقد أن مواطني المدن - الدول الإغريقية القديمة تمتعوا بمقدارٍ معيَّن محدود من الحرية، إلّا أنه قال إن التعبير الصحيح عن الحرية الفردية لم يبدأ إلّا مع حركة الإصلاح البروتستانتية. ومن هذه النقطة فصاعدًا، يمكن فهم التاريخ على أنه سلسلة التغيرات التي مرت بها المجتمعات لأجل أن تتعامل مع هذا المفهوم الجديد للحرية وتستوعبه. هكذا، ورغم أنه قاد إلى مذابح الإرهاب اليعاقبي، وأثبت استحالة إحداث قطيعة مطلقة مع الماضي، إلّا أن التنوير كان محاولةً لإعادة بناء المجتمعات على أساس مبادئ العالموية المجردة abstract universalism.

في رؤية هيگل، ما أن يوجد وعيٌ بالحرية، فإنه سينتصر في النهاية، وعلى خطى روسو، يقول هيگل إن السياسة في هذه الحالة تتمحور حول بناء مجتمعات تمكن الأفراد من أن يعيشوا حريةً تقومُ على قدرتهم العامة على التفكير.

أثرتْ أفكار هيگل تأثيرًا هائلًا في الفكر الاجتماعي والسياسي في القرنين الأخيرين. ومن أشهر الأمثلة على ذلك أن كارل ماركس وظّف منهج هيگل الديالكتيكي لتطوير مادويته التاريخية، في الواقع، في حياته المبكرة، اعتبر ماركس نفسه، كما اعتبره آخرون كلودفيگ فيورباخ وبرونو باور، من الهيگليين الشباب. كذلك تدين وجودية سارتر بالكثير جدًا لهيگل، وبالخصوص فإن تحليله لمفهوم الكينونة - لِآخر يقوم على تطويرٍ للأفكار الموجودة في فصل السيد والعبد من كتاب فينومينولوجيا الروح.

مع كل ذلك، فإن نوع الفلسفة الذي يمثله هيگل، أيْ النزعة المولعة بالتفكر الميتافيزيقي الواسع، قد واجهته أيضًا صعوباتٌ جمة. وبالتحديد، فإن ظهور الوضعوية المنطقية في القرن العشرين، التي تقول إن العبارات لا تكون ذات معنى إلّا إذا كانت صحيحة بالتعريف أو قابلة للإثبات إمبريقيًا، قد قلل جاذبية فلسفات كفلسفة هيگل. ففي كتابه (اللغة، الحقيقة، والمنطق Language, Truth, and Logic)، لم يعانِ أي جَي آير A.J. Ayer صعوبةً في تبيان أن نسخة فرانسيس برادلي من المثالوية التي تستلهم هيگل، كانت مبنية من ادعاءاتٍ ليس لها معنىً واضحٌ بأي شكل من الأشكال. في الواقع، بالنسبة لكثير

من الأشخاص العاملين في الحقل التحليلي من الفلسفة، فإن النوع الهيكلي من الفلسفة هو بالضبط ما يتعين على المرء تجنبه إذا ما أراد أن ينتج عملاً معتبرًا. لذا مهما كان تقييم المرء لنظام هيكل الفلسفي، فمن المؤكد تقريبًا أننا لن نرى مثيلاً لهيكل لردحٍ من الزمن.

أهم أعماله:

- **فينومينولوجيا الروح**: أشهر أعمال هيكل. ويوظِّف منهجه الديالكتيكي المميز، ويتعقب تَكَشُّف الكينونة، أو الروح المطلَق، عبر التاريخ كله. وهو كتابٌ عسير الفهم للغاية.
- **عِلم المنطق**: يستعرض الكتابُ، نظاميًا وبالتفصيل، أُسُسَ المنطق الميتافيزيقي عند هيكل. يعتمد المنهج الديالكتيكي، ويستنتج في النهاية أن الكينونةَ مُشَكَّلَةٌ من قِبَل المطلَق.
- **عناصر فلسفة الحق**: التبيان الأكثر نضوجًا لفلسفة هيكل السياسية والاجتماعية. وطَرَح فيه أن الدولة الأكثر عقلانيةً تشبه المملكة البروسية القائمة وقت تأليف الكتاب. ولذلك اتُّهِم حينها بالتزلف إلى السلطة، ما دفع حركة الهيكليين الشبان إلى تأسيس نسختهم الخاصة من الهيكلية، نسخة اعتبروها أقرب إلى روح هيكل الحقيقي.
- **محاضراتٌ في فلسفة التاريخ**: واحدٌ من أسهل المداخل إلى أفكار هيكل، يتكون من محاضرات جُمِعت بعد وفاته، ويتتبع تقدم الحرية عبر الزمن.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Vorlesungen

über die

Philosophie der Geschichte.

D. Eduard Gans.

Berlin, 1837.

Verlag von Duncker und Humblot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollständige Ausgabe

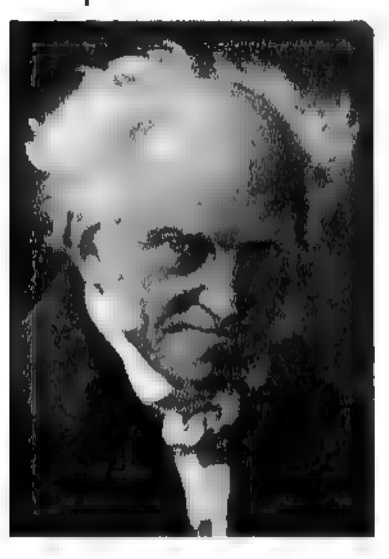
Berlin, 1837.

Verlag von Duncker und Humblot.

غلاف كتاب (فلسفة التاريخ).

آرثر شوبنهاور

1788 – 1860م



رغم أن فلسفته ليست معتبرةً كثيرًا في الأروقة الأكاديمية للفلسفة، كان شوبنهاور مع ذلك أحد أهم فلاسفة القرن التاسع عشر. وأكثر ما اشتهر به تأثره بالشرق وتشاؤمه الفلسفي.

اشتهرت فلسفة شوبنهاور بالتشاؤم الشديد. وليست أعماله من النوع الذي تطيب قراءته باسترخاءٍ على شاطئ البحر. يصعب أن نعرف ما إذا كان تشاؤمه نتيجةً لاكتشافاته الفلسفية أو أن تشاؤمه هو ما جعل فلسفته تأخذ هذا الشكل. وقد يكون الأمر أن كليْهما نابعان من طباعه السوداوية عمومًا. تخبرنا أمه جوهانا أنه اعتاد منذُ نعومة أظفاره (التحسر على بؤس الأشياء). مع ذلك فقد أنتجت تحسراته تلك واحدة من التحف الفلسفية في

القرن التاسع عشر: (العالَم إرادةً وتمثلًا The World as Will and Representation). وسنأتي على هذا الكتاب بعد قليل.

ولد شوبنهاور في دانزگ. كان والـده هاينريش تاجرًا ناجحًا، وقد أجبرته آراؤه السياسية على الانتقال بالعائلة إلى هامبرگ، بعد أن ضُمَّت دانزگ إلى بروسيا العام 1793. شجع والدا شوبنهاور مواهبه في اللغات - عندما كبر كان يتحدث ست لغاتٍ بطلاقة - وأرسلاه للدراسة في باريس وإنگلترا. رغم أنه كان يطمح لحياة أكاديمية، إلّا أنه عمل في وظيفة في هامبرگ لإرضاء والده، لكن انتحار الوالد بعد ذلك جرده من الحافز للبقاء في عالم التجارة، كما إنّه ترك له مدخولاً لا بأس به، وهكذا تحول شوبنهاور إلى الحياة الأكاديمية. بعد أن دخل جامعة گوتنگن، درَس شوبنهاور الطب في البداية، لكنه حول دراسته إلى الفلسفة لاحقًا، وبناءً على توصية مدرسيه، ركَّز على أفلاطون وكانط. وقد كان لهذين الفيلسوفين بالإضافة إلى تأثره بالبوذية والهندوسية تأثيرٌ لم يمَّحِ في تفكير شوبنهاور. قدم بعد ذلك أطروحته إلى جامعة جينا، فحصل على شهادة الدكتوراه وعاد بعدها إلى بيت أمه في فيمار.

كان لأم شوبنهاور اهتماماتٌ ثقافية، أدبيةٌ بالتحديد، وقد نُشِر لها عدد من الروايات. كانت تعقد أيضًا صالونًا أدبيًا، وممكنٌ جدًا أنه قد كان لها مغامراتٌ رومانسيةٌ مع عددٍ من رجال الوسط الثقافي في فيمار. يرجح أن شوبنهاور استاء من هذا الأمر. ولا شك أن خطب شوبنهاور اللاذعة في التذمر

من عبثية الوجود، التي دفعت العديد من ضيوف الصالون إلى اختلاق أعذارٍ للمغادرة مبكرًا، قد ساءت أمه بدورها أيضًا. وهكذا كانت الخلافات تدب بينهما دون انقطاع، بشدة، حَتى انتهت العلاقة بينهما تمامًا في النهاية. طلبت جوهانا من ابنها مغادرة المنزل، فهاجر إلى درزدن العام 1814. ورغم أن أمه عاشت أربعًا وعشرين سنة بعد ذلك، إلّا أنهما لم يتواصلا مطلقًا.

أراد شوبنهاور الاعتراف بذلك أو لم يرد، فقد أثر هذا الحدث كثيرًا في تفكيره، ويرجح أنه قد أثر بشدة أيضًا في حياته الشخصية. ويمكن أن نتبين في النص الآتي استياء شوبنهاور ذي التفكير المنضبط عادةً في غير أمثال هذا من النصوص، حَيثُ يصف النساء بأنهن « كائناتٌ ضئيلة الحجم، عريضة الوركين ضيقة المنكبين قصيرة الساقين ... وليس لهن معرفةٌ صحيحةٌ بأي شيء، كما إنّهن عديمات الموهبة ».

من نافلة القول إن شوبنهاور، رغم بضع علاقاتٍ رومانسية مرّ بها، لم يتزوج أبدًا. فقد كان مثالاً نموذجيًا للفيلسوف الأعزب، حَيثُ يعيش ويدرس وحيدًا في برلين ثُمَّ فرانكفورت أخيرًا، بلا رفيقٍ سوى كلبه. حَتى مات جالسًا على مائدة الإفطار العام 1860.

العالَم إرادةً

نُشِر كتاب العالم إرادةً وتمثلًا العام 1818، وفشل في استقطاب أيِّ انتباهٍ عمليًا. حاول شوبنهاور بعد ذلك أن يصنع دعاية

لنفسه بإلقاء محاضرات في برلين، وقد تعمد مزامنة محاضراته مع محاضرات هيگل – الأمر الذي انتهى بكارثة – إذ كان ينظر إلى الأخير على أنه « دجالٌ جاهلٌ بغيض، تافهٌ وفارغ ومقرف ومبتذل ». بقيت قاعة محاضراته خاوية، ولم يكرر تلك التجربة مرة أخرى أبدًا. على أن شوبنهاور كان مؤمنًا بالقيمة الحقيقية لكتابه – فقد اعتقد أنه حلّ جميع المشاكل الفلسفية المعتبرة – ومِنْ ثَمَّ نشر طبعةً ثانية موسعة من الكتاب. لكن هذا الكتاب بالإضافة إلى كتاباتٍ أخرى له لم تحقق له الشهرة التي كان يسعى إليها إلّا في أواخر سنواته.

يَبسط الكتابُ، بحسب شوبنهاور، فكرةً واحدة، رغم أنه يعترف أنها تحتاج منه مجلدًا ضخمًا لتبيانها. فإذا أردنا أن نغامر بتبيان هذه الفكرة في جملة واحدة قلنا: إن العالم كما هو في ذاته إرادة. كيما يحقق المرء رؤيةً أوضح لهذه الفكرة، سيحتاج إلى الرجوع قليلاً إلى كانط الذي يدين له شوبنهاور بالكثير.

يحاجّ كانط أن العالَم الذي ندركه مُشَكَّلٌ من قِبَل العقل. وتبدو لنا الأشياء في الزمان والمكان بفعل النشاطات المنظِّمة لقوانا الحسية. وبفضل قدرتنا على الفهم، فإننا لا ندرك عالمًا من الأشياء في الزمان والمكان فحسب، لكننا قادرون أيضًا على أن نرى بين الأشياء علاقاتٍ سببيةً. يتابع شوبنهاور كانط في كل هذا – رغم أن الأول قلّص بنية الأصناف المعقدة عند كانط ببراعةٍ إلى مبدأٍ واحد. يتبنى شوبنهاور التمييز الكانطي بين العالم الظاهراتي الذي نختبره (العالَمُ تمثلاً) وبين العالم النومينالي

noumenal للأشياء – في – ذواتها. على أن شوبنهاور يرفض زعم كانط أن العالم النومينالي سيبقى خارج حدود معارفنا إلى الأبد. إذ يزعم شوبنهاور معرفة العالَم كما هو في ذاته.

إن تخبارنا الحسي للعالم ليس نافذتنا الوحيدة على العالم، أو في الأقل ليس نافذتنا الوحيدة على جزءٍ من العالم. يحاج شوبنهاور أن « هناك طريقًا باطنيًا مفتوحًا لنا باتجاه الطبيعة الداخلية الحقيقية للأشياء ». إن لدينا تخبارًا إدراكيًا لأنفسنا كأجساد متموقعة في عالمٍ من الأشياء في الزمان والمكان، لكن لدينا أيضًا تخبارًا مباشرًا لأنفسنا كإرادة – تخبارًا لا يتقيد بالأنشطة المعتادة للعقل التي تشكل العالم الظاهراتي. أنا أعرف مثلاً أن كفي امتدت إلى كوب القهوة لأنني أرى ذلك، لكنني كنت لأعرف ذلك بأيِّ حالٍ من الأحوال، لأنني أردت القيام بالأمر. عندما نظرتُ إلى يدي، رأيتها كموضوعٍ في العالَم الظاهراتي، لكن معرفتي الأخرى عنها لم تعتمد على أيِّ شيءٍ ظاهراتي. يجدر بنا هنا أن ننتبه أنه بالنسبة لشوبنهاور، ليست الإرادة وتحريك الجسم بشيئين مختلفين: جسدي هو إرادةٌ مُمَضْوَعَةٌ objectified، أي إنّها الإرادة كما تظهر أو تتمثل في العالم الظاهراتي.

رافضًا بشدةٍ مذهب الأنانة solipsism، وهي الرؤية القائلة إن هناك عقلاً واحدًا فحسب وأن كل شيءٍ عدا ذلك هو مظاهر فحسب، يحاج شوبنهاور أن العالم كله تجلٍّ للإرادة أيضًا. ومتى ما أدرك المرء أن طبيعته الباطنية هي الإرادة:

« فسيرى نفس الإرادة لا في تلك الظواهر المشابهة تمامًا له فحسب، أي في الناس والحيوانات، بوصفها طبيعتها الأعمق، بل سيقوده تدبره المستمر إلى أن يكتشف أن القوة التي تفتق البراعم والأوراق في النبات، وفي الحقيقة، القوة التي بها تتخذ البلورات شكلها، القوة التي توجه المغناطيس ... نعم، سيدرك أن كل هذه مختلفة في الظاهر فحسب، لكنها متماثلةٌ على صعيد طبيعتها الباطنية ».

إذا أردتَ أن تفهم فكرة شوبنهاور على نحوٍ أعمق، فلك أن تفكر بالأمر على النحو الآتي: إذا كانت الإرادة هي الطبيعة الباطنية الحقيقية لجسدي، وكان جسمي مجرد مقيمٍ في بحر العالم الظاهراتي، فلا بُدَّ إذاً من أنْ تكون الطبيعة الباطنية لباقي العالَم هي الإرادة أيضًا. بحسب شوبنهاور، فإن العالم الظاهري هو مَظهر الإرادة أما العالم النومينالي فليس إلّا عالمًا من الإرادة. وإذًا فإن تخبارنا الباطني للإرادة هو مفتاح شوبنهاور لفهم فكرة كانط عن الشيء في ذاته، أي العالم كما هو منفصلاً عن تخبارنا.

فلسفة التشاؤم

بوصفها المجرد، فإن الإرادة هي نوعٌ من إرادة الحياة أو إرادة الوجود، لكنها تتجلى على هيئة سيلٍ مستمرٍّ من الرغبة، والسعي، والتعطش، دون هدفٍ أو موضوعٍ معيَّن. فهي مجرد الحاجة اللاعقلانية العمياء غير الموجهة، التي تقود كل شيء – أو الأكثر من ذلك، هي كل شيء، وعمى الإرادة هذا ولا عقلانيتها

هما ما يؤدي إلى تشاؤم شوبنهاور الشهير. فلا دافع للحياة البشرية إلّا رغبةٌ لا تفتر، رغبةٌ تُشبَعُ أحيانًا على نحوٍ مؤقت، ولكنها تنتهي للإحباط في أغلب الحالات. وحالما تنجح الإرادة بإشباع نفسها فعلاً، فإن (السأم الشالّ للحياة) يبدأ مفعوله سريعًا فيستيقظ العناء والسعي من جديد. لا تفعل الإرادة شيئًا سوى أنها تستمر بالإرادة عبثًا بلا طائل، حَتى الموت. إن الحياة شيءٌ كان يتوجب أن لا يكون موجودًا، وعالمنا هو أسوأ العوالم الممكنة طرًا، هكذا فإن رؤية شوبنهاور للطبيعة الباطنية للأشياء تفضي بسهولةٍ إلى ملاحظة لا جدوى الحياة:

« ... ما الوجود إلّا عذو الحاضرِ المستمرُ نحو الماضي الميت، نعم، هو موتٌ متواصل ... وواضحٌ كما إنّ مشينا ما هو إلّا امتناعٌ مستمرٌ للسقوط، نعم، واضحٌ بنفس الدرجة أن حياتنا الجسدية ما هي إلّا امتناعٌ مستمرٌ عن الموت، موتٌ مؤجلٌ: أخيرًا، وبنفس الطريقة، فإن نشاط عقولنا ما هو إلّا سأمٌ مؤجَّل. وكلُّ نَفَسٍ نشهقه يدفع عنا الموت الذي يداهمنا كل لحظة بلا انقطاع ».

ربما لو عشتَ في تلك الحقبة لطردتَ شوبنهاور من الصالون كما فعلتْ أمه.

على أن الصورة ليست سوداويةً بشكلٍ مطلق. يحاجّ شوبنهاور أنه يمكن بمعنيٍ ما حرف انتباه الإرادة، ما لم تكن متخمة أو مكبوتةً بالكامل، نعم، حرف انتباهها عن اشتهاءاتها من خلال التأمل الجمالي. ومع أن الأمر لا يرتقي إلى درجة التسامي

(الترانسيندينتالية)، إلّا أن هناك فرقًا ملحوظًا بين رؤيتنا سلة من الفاكهة من جانب، وبين النظر إلى لوحةٍ متقنةٍ لسلةٍ من الفاكهة على الجهة الأخرى. ففي الحالة الأولى، من الوارد جدًا أن تُثار الإرادة وربما تدفعنا لتناول تلك الفاكهة، أما في الثانية فهذا غير وارد. بل قد تُدخِل الحالةُ الثانيةُ الإنسان في حالة تشبه التأمل في مُثُل أفلاطون، حالةٌ تقارب التفكر المحايد عديم الإرادة، التأمل منْ أجل التأمل لا غير.

مع ذلك يبقى هذا النوع من العلاج مهربًا مؤقتًا - إذ لا يمكن للمرء أن يواصل التحديق في اللوحات الفنية إلى الأبد. مِنْ ثَمَّ فإن أفضل فرصةٍ لنا في تحررٍ بعيد المدى - رغم عدم كماله - من طغيان الإرادة هي الزهد الطهوري في الحياة. من الممكن، ولو أن هذا نادر، أن يدرك الإنسان بشكل كامل الطبيعة الجوهرية للأشياء. يمكن للمرء أن يفهم العبثية الجوهرية للحياة كلها، وأن يرى الحياة على ما هي عليه: الاشتهاءاتُ العمياء لإرادةٍ كونية موحَّدة واحدة. هكذا فإن الموقف الزاهد في الحياة، الراغب عن كل لذاتها، المنصرف عنها البتة، هو الطريقة الحقيقية الوحيدة لعصيان الإرادة ومِنْ ثَمَّ إضعافها، وربما الاقتراب من إخمادها تمامًا. وفقًا لشوبنهاور، فهم البوذيون هذا بشكلٍ كاملٍ أو شبه كامل. والحالة القصوى ليست شيئًا كالجنة أو الهناء الخالص والسعادة الأبدية، بل هي لاشيئية النيرفانا. إذًا بالنسبة لشوبنهاور، فإن أقصى اقترابٍ ممكنٍ لنا من السعادة يتمثل في خمود النفْس.

أهم أعماله:

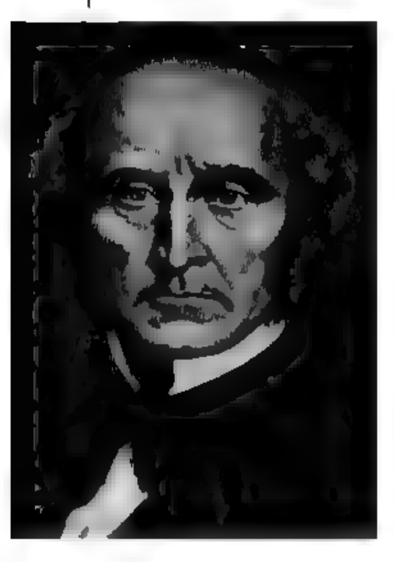
- حول الجذر الرابع لمبدأ العلة الكافية On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason: كان أصلاً أطروحة شوبنهاور لنيل الدكتوراه. والكتابُ نقدٌ للافتراض القائل أن الكون قابلٌ للتفسير أو التدبر العقلاني.
- **العالَم إرادةً وتمثلاً**: تحفة شوبنهاور. ويحاج فيه أن الطبيعة الأساسية للعالَم الإمبريقي تتمثل في الإرادة العمياء.



صحن كمثرى على كرسي، يقول شوبنهاور أن تجار رؤية كمثرى حقيقية سيحرك الإرادة، بينما تستجر رؤيةُ لوحة فنية للكمثرى ردَّ فعلٍ أستطيقيٍّ.

جون ستيوارت مِل

1806 - 1873م



كان جيمس مِل، والد جون ستيوارت مل، مدافعًا صريحًا عن النفعوية، وصديقًا لمؤسسها جيريمي بنثام. وهكذا ولد جون مِل في أسرةٍ متشبعة بالتفكير النفعي، وبالخصوص رؤى بنثام حول التعليم.

كان والد جون يأمل أن يقوم بتعليم ابنه بنفسه، وبحسب تعبيره، أن يحول الفتى إلى (مجرد آلةٍ حاسبة). وقد نجح إلى درجة ما، وكان لذلك نتائج مرعبة.

بعمر ثلاثة أعوام، كان جون مل قادرًا على قراءة اللغة الإغريقية، واللاتينية بعمر الثامنة. بحسب سيرته الذاتية، يقول جون إنه قرأ في فتوته المبكرة كل الأعمال الإغريقية واللاتينية

الرئيسية، كما قامَ بالاطلاع بشكل واسع على التاريخ، وأصبح ضليعًا في فقه القانون، السيكولوجيا، علم الاقتصاد، الرياضيات، والمنطق. كان والده يلقي عليه محاضرات عن مثل هذه المواضيع بينما يتمشيان لمسافات طويلة، وكان يطلب منه كتابة ما تعلمه من هذه المحاضرات كي يطلع عليها - الوالد - في اليوم التالي. وقد بنى جيمس ميل على مجموعة من هذه الأوراق كتابه الذي نشره تحت عنوان (عناصر الاقتصاد السياسي Elements of Political Economy). وكان جون حينها بعمر الرابعة عشرة فقط.

بعمر الخامسة عشرة، قرأ جون مل كتاب (نظرية التشريع Theory of Legislation)، أول كتابٍ يستعرض رؤى بنثام النفعية. وقد أحدث الكتاب تأثيرًا شاملًا فيه: « شعرتُ وكأني ارتقيتُ ربوةً استطيع أن أرى من فوقها أفقًا عقليًا شاسعًا، وأن أرمي بنظري بعيدًا إلى أقاصي النتائج الفكرية التي تتجاوز كل الحسابات ». من خلال هذا الكتاب، أسس جون مل وجهة نظر خاصة به، فأصبح له موقفٌ فلسفيٌّ ثريٌّ بما يكفي لبناء رؤاه في شتى ميادين الفلسفة، كما أمِل أن يمنحه ذلك الوسائل التي يستطيع بوساطتها تحسين حياة البشر عمومًا. لقد كانت حياته كلها في الحقيقة تحضره لهذا الكشف بالذات. يقول جون بشيءٍ من الإجلال: « عندما انتهيت من قراءة المجلد الأخير من الكتاب، أصبحتُ كائنًا مختلفًا ». بالإضافة إلى متابعة دراسته للقانون، قضى جون مل الجديد باقي سنوات فتوته في تحرير العديد من مخطوطات بنثام غير المنشورة، وكان يكتب في عدد

من الدوريات عن الأحـداث الجارية، النقاشات السياسية والقانون، وكل ذلك من المنظور النفعي.

بعمر العشرين، وكما هو متوقعٌ بعض الشيء، عانت الآلة الحاسبة النوبة الأقوى من سلسلة انهيارات عصبية شديدة، أو نوباتٍ عميقةً من الاكتئاب في الأقل. بدخوله في تلك (الحالة العصبية البليدة)، بدأ مِل يتأمل نقديًا سعادته. إذ سأل نفسه ما إذا كان تحقيقه لجميع آماله، ما إذا طُبِّقت جميع التحسينات التي يطمح إليها في القوانين والمؤسسات، فهل سيجعله ذلك سعيدًا حقًا؟ وعندما اكتشف أن هذا لن يرضيه أيضًا، انهار مِل ودخل في هُوَّةٍ من الغم. كان لمل عقليةٌ بارعةٌ في المحاجّات والتحليل، ولكنه افتقر على ما يبدو إلى القدرة على التعامل مع التقلبات الانفعالية. ثُمَّ حدث أن قرأ مِل عن صبيٍّ أصبح مصدر إلهامٍ لعائلته عقب موت أبيه، وانتشلت هذه القراءةُ مِل من دوامات الاكتئاب، نعم، قد يشعر القارئ بقشعريرة فرويدية تسري في عموده الفقري من معرفة هذه الجزئية عن حياة مِل. انتعشت معنويات مِل مرة أخرى، وعاد إلى عمله، مضيفًا إليه هذه المرة اهتماماتٍ شعريةً، ثقافية، وفنية، ويبدو أن ذلك كان جزءًا من العلاج أيضًا.

النفعوية

يرجح أن مِل أصبح أبرز المفكرين الناطقين بالإنكليزية في القرن التاسع عشر، ومؤكدٌ أنه كان من أوسعهم أفقًا وأشدهم

تأثيرًا. فضلاً عن دراساته في فقه القانون، الاقتصاد، وعلم النفس، شمل عمله الفلسفي أيضًا التحليل اللغوي، المنطق والرياضيات، والمنهجية العلمية أيضًا. كان له رؤىً واضحة بخصوص العلاقة بين الحالات الذهنية الباطنية من جهة والعالم الخارجي على الجهة الأخرى، إذ ابتدع أول تعبيرٍ عن الظاهروية phenomenalism، الرؤية القائلة إن الأشياء المادية هي إمكانياتٌ دائمة للإدراك. على أن كتابات مِل في السياسة والأخلاقيات هي ما اجتذبت الاهتمام الأكبر، وبخاصة كتابَي (النفعوية Utilitarianism) و(في الحرية On Liberty).

في كتاب النفعوية، كان هدف مِل عمومًا هو الدفاع عن رؤية بنثام في أن الأفعال المحمودة هي تلك التي تنتج أكبر قدر من السعادة لأكبر قدر من الناس، وقد توسع مِل أكثر في هذه الرؤية. وتُفهَم السعادة هنا، كما في كتابات بنثام، على أساس القيمة الذاتية للَّذة. ومع أن الكتاب معقد، سنعرج على إحدى نواحي دفاع مِل عن النفعوية كما على إحدى نواحي توسعه في تصور بنثام للنفعوية.

افترِض أننا نفكر في الأسطر القادمة كما يفعل نفعويٌّ نموذجيٌّ. إن الأفعال التي تحقق السعادة الأعظم للعدد الأكبر أفعالٌ محمودة. والنتيجةُ هنا، أيْ السعادة، هي التي تجعل الأفعال محمودة. تُفهَم السعادةُ بدورها على أساس اللذة، مِنْ ثَمَّ فاللذة هي ما يتمتع بضربٍ خاصٍّ من القيمة عند النفعيين. وهنا نسأل: ما البرهان الذي لدينا على أن للَّذة هذا النوع من القيمة، نوع

القيمة الذي تترتب عليه عواقب أخلاقية، وبالتحديد، أيْ أننا يجب أن نسعى نحو اللَّذة كغاية؟ في واحدةٍ من أكثر فقرات الكتاب إثارةً للحيرة، يبدو أنّ مِل يقدم لنا البرهان الآتي:

« إن الدليل الوحيد الممكن للبرهنة على أن الشيء الكذائي مرغوب، هو أن الناس يرغبون به فعليًا. فإذا لم يُعتَرف عمليًا ولا نظريًا أن الغاية التي يطرحها المذهب النفعوي لنفسه هي غايةٌ حقًا، فلا سبيل إطلاقًا لإقناع أحدٍ بأنها غاية ».

يبدو أن فحوى هذا الزعم هي أن اللذة مرغوبةٌ فعليًا من الجميع، ولهذا فإنها مرغوبة، ولها قيمة تؤهلها لأن تكون مطلبًا أخلاقيًا، أيْ أنها شيء يجب أن نسعى إليه. يواصل مِل فيقول إن الأشياء القابلة للرؤية هي الأشياء التي نراها فحسب، كما إنّ الأشياء القابلة للسمع هي الأشياء التي نسمعها فحسب. وبالمثل، فإن الأشياء المرغوبة هي الأشياء التي نرغب فيها فحسب، واللذة هي ما يرغب فيه جميع الناس. أولًا، ليس واضحًا ما إذا كان هذا القياس يعمل فعلًا. الأشياء القابلة للرؤية هي الأشياء التي يمكننا أن نراها، والأشياء القابلة للسمع هي الأشياء التي يمكننا أن نسمعها. لكن مِل يحتاج إلى أن يبرهن على أن الأشياء المرغوبة هي الأشياء التي يجب أن تكون مرغوبة، لا الأشياء التي يمكن أن تكون مرغوبة. وكما عبر عن ذلك برتراند راسل، فإن هذه الحجة « مغالِطةٌ إلى درجةٍ نتعجب معها كيف تمكَّن أصلًا أن يعتقد أنها حجةٌ صحيحة ».

في المحصلة، يطرح علينا مِل نظامًا أخلاقيًا: على كل واحدٍ منا أن يتصرف بحَيثُ تؤدي أفعالهُ إلى ترجيح كفة اللذة على الألم. لا يمكن أن يكون البرهان على أنه يجب على البشر أن يرغبوا في اللذة، هو أن البشر يرغبون في اللذة بالفعل فحسب. إِذ لا يمكننا استنباط ما يجب أن تكون عليه الحال ممّا هو عليه الحال فعليًا. وهنا يأتي السؤال الأبرز: ما الوزن الأخلاقي للنفعوية إذًا إذا تبين أن مِل مُحِقٌّ؟ أيْ ما الداعي إلى المحاجّة أنه يجب على الناس أن يرغبوا في اللذة، إذا كانوا يرغبون فيها أصلاً؟

ثانيًا، هل يرغب الناس حقًا في اللذة؟ لكي تكون محاجّة مِل فعالة، يجب أن يكون صحيحًا أنني إذا كنت راغبًا في شيءٍ ما، فإنني أرغب فيه بسبب اللذة التي سيمنحني إياها حصولي عليه. أيْ أن رغبتي الحقيقية هي في اللذة. قد يكون هذا صحيحًا بعض الأحيان، لكن عندما أرغب في زجاجة من الجعة مثلاً، فأنا في الحقيقة أرغب في الجعة أولاً وفي المقام الأول - أيْ أن اللذة في هذه الحالة شيءٌ ثانوي بالنسبة لي. ويمكنك تعقيد السؤال أكثر إن شئت بالتفكير في الأفراد الذين ينكرون صراحةً رغبتهم باللذة. فالمازوخي مثلاً قد يخبرك أنه يرغب في الألم، وقد يزيد الطين بلة بأن يخبرك أنه يستمد اللذة بطريقة غير مباشرة من رغبته الحقيقية، الألم.

يتمثل تَوَسُّع مِل بمفهوم بنثام في النفعوية جزئيًا في الأخذ بالاعتبار لا كمية اللذة المستمدة من فعلٍ ما فحسب، بل نوعيتها أيضًا. تقدم لنا حساباتُ بنثام الهيدونية، على تعقيدها، خوارزميةً

للاختيار من بين الأفعال على أساس كمية اللذة التي تنتج عن كلٍّ منها، لكنها لم تأخذ في الاعتبار الفوارق النوعية بين اللذات المختلفة. يعتبر مِل أن أنواع اللذات تتفاضل أيضًا، كما يعتقد أن اللذات العليا مرغوبة أكثر من غيرها. لماذا الاعتقاد أن ما تسمى (اللذات العليا) أكثر قيمة من غيرها من اللذات الدنيا؟ وفضلاً عن ذلك، هل من سبيلٍ مأمون لتصنيف اللذات بهذا الشكل؟ قد نستطيع استشفاف إجابة مِل من الفقرة الآتية:

«لن يوافق إلّا قلةٌ من البشر طوعًا أن يُحَوَّلوا إلى نوعٍ من الحيوانات الدنيا في مقابل تمتعهم بكل اللذات البهيمية، لن يوافق كائنٌ بشريٌّ ذكيٌّ أن يتحول طوعًا إلى أبله، لن يوافق شخصٌ متعلمٌ أن يتحول إلى جاهل، لن يوافق شخصٌ ذو مشاعر وضمير أن يصبح أنانيًا ومنحطًا، حتى لو كانوا مقتنعين أن الأبله والمغفل والوغد أكثر رضىً عن نصيبهم منهم».

يدعي مِل هنا أن الفرد الذي اختبر كلًا من الترف المادي والمعنوي كالشعر مثلًا، الذي اختبر امتلاء المعدة واختبر جماليات موسيقى موزارت، سيشعر لا ريب بشيء حيال رفعة اللّذات وعمقها ونقاوتها ورِقّة اللذات العليا ما يجعلها متفوقة كثيرًا على اللذات الدنيا، وبغض النظر عن الكمية. أي إنّ الشخص الذي اختبر كلا النوعين من اللذات سيستطيع التفريق بينها والمفاضلة بين ضروبها.

ربما ستتذكر أن مِل عالج اكتئابه باللجوء إلى أجمل الأشياء في الحياة، وربما أثرت هذه التجربة في تفكيره. ويبدو أنه يرى أن

العيشة المؤلمة لمثقفٍ مستاءٍ لَهي خيرٌ من حياة أبلهٍ تغمرها اللذات البسيطة. هل يتوافق هذا البتة مع مبدأ المنفعة؟

إن جزءًا كبيرًا مما يقوله مِل في كتابه (في الحرية) إنما ينبثق لا شك من تفكراته في المبادئ النفعية مضافًا إليها رؤية مِل حول أفضل ما فينا كبشر، قدرتنا على الارتقاء بذواتنا وعلى شق طرقنا الخاصة نحو السعادة. يعتقد مِل أن تنمية الذات، أي سعي الفرد نحو أهدافه الخاصة، هو من بين (أساسيات الرفاه البشري). وهكذا يولي مِل الحرية الفردية أهمية قصوى في فكره السياسي. لذلك يحاجّ أن سلطات الحكومة يجب أن تكون مقيدةً بالشكل الآتي: « ... إن الحالة الوحيدة التي يحق فيها للسلطة منع عضوٍ في مجتمع متحضر من أن يفعل ما يريد، هي عندما يكون ما يريده ذلك الفرد مؤذيًا للآخرين. لكن لا مبرر كافيًا للتدخل لمنعه بحجة الحفاظ على مصلحته هو الشخصية، الجسدية أو المعنوية ».

يتساءل المرء عن مقدار الافتراق بين مِل وبنثام بخصوص هذه النقطة. لقد كان غرض بنثام الأساسي من إعمال مبدأ المنفعة هو أن يزود مشرعي القوانين بطريقة يحددون بوساطتها عقلانيًا ما هو الأفضل للجميع. ويجب على صانع القانون من وجهة النظر البنثامية أن يصوغ القوانين لما فيه خير المواطنين، كما يجب عليه أن يقيد الأنشطة الفردية التي تقلص سعادة المواطنين ككل. يرفض مِل هذه الرؤية صراحةً. يجب أن يكون بوسع الناس أن يفعلوا

ما يحلو لهم، حَتى لو أدى ذلك إلى وضع سعادتهم الشخصية في خطر، ما داموا بعيدين عن إيذاء غيرهم من الأفراد.

ليس هذا ببعيدٍ عن روح النفعوية كما قد يبدو للوهلة الأولى. إذ يرى مِل أن شعب الدولة التي تتبنى هذا المبدأ أسعدُ من نظرائهم في دولة أخرى لا تطبقه. وبالأخذ في الحسبان السلطات الشمولية المخيفة التي تتمتع بها الدول الحديثة على مواطنيها، والمحاولات المنتظمة من طرف هذه الدول لتبرير نشاطاتها المريبة في تحديد الأصلح لنا، فمن المرجح جدًا أن مِل كان على حقٍّ في مطالبته بتقييد السلطة السياسية على هذا النحو.

أهم أعماله:

- **نظامٌ في المنطق A System of Logic**: تعبيرٌ عن إمبريقية مِل الراديكالية. ويحاجّ فيه أنْ حَتى قوانين المنطق ذات طبيعةٍ إمبريقية. يتضمن الكتاب أيضًا نقاشًا مهمًا للاستقراء.
- **في الحرية**: يعالج الصراع بين حقوق الأقليات والحكم الديموقراطي.
- **النفعوية**: محاولةُ مِل لتوسيع تصور بنثام للنفعوية. وبالتحديد، يعالج فيه مِل النواحي النوعية للذة والألم.



اللذات الأعلى، أنْ تجبر فردًا على أن يفعل شيئًا لأجل مصلحته الخاصة، يقول مِل، هو انتهاكٌ للديموقراطية.

سورن كيركيگارد

1813 - 1855م



يعتبر سورن كيركيگارد عمومًا أول فيلسوف وجودي. وخلافًا لكثير من الوجوديين، تتميز فلسفته بصبغة لاهوتية قوية.

على العديد من الأصعدة، لم تكن حياة كيركيگارد مميزة – فمثلاً، لم يغادر موطنه الدنمارك إلّا في ثلاث مناسباتٍ فقط، وكان يقضي أوقات فراغه في زيارة المسارح والتمشي في شوارع كوبنهاگن – ومع ذلك لا يمكن استيعاب عمله الفلسفي دون أن تكون للمرء خلفية عن حياة الرجل الشخصية. من حسن حظنا أن كيركيگارد ترك لنا مفكراتٍ ضخمة عن حياته ابتداءً من عمر الحادية والعشرين، ما يساعدنا على أن نفهم العلاقة بين حياته وفلسفته.

ولد كيركيگارد في الخامس من أيار العام 1813 في كوبنهاگن، وكان الابن الأصغر لمايكل كيركيگارد، رجل أعمال دنماركي ثري، أما أمه فهي آن سورينسداتر لوند، التي كانت خادمةً لزوجة أبيه الأولى. كان الوالد الشخصية الأكبر تأثيرًا في كيركيگارد في فتوته، وهو رجلٌ عميق التدين يتبع شكلاً ورعًا خاصًا من اللوثرية، وكان معذبًا بهواجس القلق والذنب. يقول بعض المعلقين إن مصدر هواجسه هذه كان حادثة حدثت له في الطفولة عندما ارتقى تَلّاً وشتم الرب بسبب ما لحق به من بردٍ ونَصَبٍ في أثناء رعيه الغنم، بينما يعزوه آخرون إلى إمكانية أنه أحبل زوجته الثانية قبل أن يتزوجها. مهما كانت حقيقة الأمر، فقد أورث مايكل هذا النزوع الديني الكئيب المتشائم لابنه، الذي وصف نشأته لاحقًا بأنها كانت (مختلة)، وقد كتب في إحدى يومياته أنه جاء إلى العالَم نتيجةً لـ (جريمة).

تضاعفت القتامة التي طبعت سنيّ كيركيگارد الأولى بفعل الموت المبكر لوالدته وخمسة من إخوته وأخواته. واعتقد أبوه أن ذلك كان عقابًا إلهيًا؛ وفي الحقيقة، لم يتوقع الأب أن يعيش أيٌّ من أبنائه ليصل إلى سن الرابعة والثلاثين، وفي ما عدا سورن وبيتر، ابنه الأكبر، تبين أن توقعات الرجل كانت في محلها.

بالنظر إلى هذه الخلفية، حظي سورن كيركيگارد بتعليم عاديٍّ؛ إذ ارتاد مدرسة خاصة مرموقة حَيثُ كان وحيدًا منعزلًا، لكنه كان أشد زملائه ألمعيةً، ثُمَّ غادر في سن السابعة عشرة إلى جامعة كوبنهاگن بِنِيَّة دراسة اللاهوت. على أن الأمور لم تجْرِ على

ما خططه لها. إذ دخل في طورٍ قصير من تمرد المراهقة من النوع الذي كان مباحًا في دنمارك القرن التاسع عشر. وفي الجامعة، غدا كيركيگارد مهتمًا بالفلسفة والأدب أكثر من اللاهوت، ثُمَّ اتبع نمط حياةٍ من الإسراف في الشرب والتدخين وتراكمت ديونه التي كان يسددها والده في النهاية.

الأخلاقيات والجماليات (الأستطيقا)

على كل حال، مات والد كيركيگارد العام 1838، ويبدو أن ذلك قد أنهى فترة العيش المترف في حياة كيركيگارد. وهكذا عاد إلى اهتمامه بدراسة اللاهوت مرة أخرى، ونال درجة الماجستير في خلال عامين. شهدت هذه الفترة أيضًا علاقة الحب الحقيقية الوحيدة في حياة كيركيگارد، التي جمعته مع ريجين أولسن. وكما وثق الأمر في مذكراته، يقول كيركيگارد أنه طلب يدها للزواج، لكنه ندم على قراره على الفور، فقضى عامًا في المماطلة ثُمَّ فسخ الخطوبة العام 1841. لا نعرف على وجه التحديد أسباب تصرفه هذا، مع ذلك يبدو أن كيركيگارد رأى أن طباعه الميلانخولية لا تناسب الزواج، أنه غير متوافق معها فكريًا، وأن ولعه بالكتابة يعني أنه لن يستطيع تكريس نفسه للزواج.

واضحٌ أن هذه العلاقة أثرت فيه كثيرًا. فهي تتكرر في مذكراته من حين إلى آخر، كما إنّها تظهر متخفية بعض الشيء في أعماله الفلسفية. فمثلًا، استخدم كيركيگارد أجزاء من كتابه (أما/أو Either / Or)، وهو واحد من أهم أعماله المنشورة

المبكرة، للخوض في مختلف الأمور التي دفعته لاتخاذ قرار الانفصال عن ريجين. كذلك في كتابه (التكرار Repetition)، حَيثُ يخبرنا قصةً عن شابٍّ لا يقدر على الزواج من المرأة التي يحب، لأنه يخشى الالتزامات الأخلاقياتية التي يفرضها الزواج. لم يكن محتوى هذين الكتابين مقتصرًا بالطبع على التنفيس عن آلام كيركيگارد النفسية، إذ عالجا أيضًا قضايا فلسفية جادة.

في كتابه **أما/أو**، يخبرنا كيركيگارد عن نمطين من الوجود يمكن للبشر أن يعيشوا حيواتهم بهما. الأول، هو النمط الأستطيقي (الجمالياتي)، والموضَّح في أوراق ورسائل شخص يدعى (أ A)، يتخذ هذا النمط طابعًا هيدونيًا يؤكد أهمية الإشباع الفوري والعيش في اللحظة. وعلى العكس من ذلك، يقوم النمط الأخلاقياتي على الواجب والإلزام. ويبسطه كيركيگارد في الكتاب على هيئة رسالتين موجهتين إلى (A) تنقدان دوافعه ورؤاه، وتقترحان عليه أنه إذا أراد الوصول إلى الإشباع فينبغي عليه تكريس نفسه للأنواع المستمرة من المشاريع التي ستجعله يعيش حياةً أخلاقياتية. لقد كانت رؤية كيركيگارد نفسه حول الخيار الصائب هنا مستترة خلف قناع استخدامه تقنياتٍ سردية غير معتادة وعدة أسماء وهمية. وعلى كل حال، سرعان ما استقر رأيه على أن لا أحد من النمطين كافٍ، فهناك نمط ثالث من الوجود، المرحلة الدينية، حَيثُ قد يجد البشر الحرية والإشباع الحقيقيين.

القفزة الإيمانية

تتشكل المرحلة الدينية بـ (قفزةٍ إيمانية) تحدث في (خوفٍ وارتعاش) نحو الخروج من نطاق العقلانية. هكذا فإن العبادة المسيحية ليسوع الرب - الإنسان، الذي هو فانٍ وأبديٌّ معًا، هي عبادةٌ متناقضة بالضرورة. فببساطة، لا يمكن الاعتماد على المحاجة العقلانية أو الدليل الإمبريقي لتبرير معتقدٍ كهذا، فكل ما لدينا هو الالتزام العاطفي. في كتابه (الخوف والارتجاف Fear and Trembling) يشرح كيركيگارد ما الذي يترتب على هذا في حقل الأخلاقيات، وذلك من خلال تأمل القصة التوراتية عن إبراهيم وإسحاق.

في سِفْر التكوين، أول أسفار التوراة، يأمر الربُّ إبراهيمَ بقتل ابنه إسحاق. بحسب كيركيگارد، فإن إطاعة هذا الأمر تتطلب سلوكًا خارجًا بالكامل عن نطاق الأخلاق الاعتيادية، إذ أنه يستلزم تعليقًا مؤقتًا للأخلاقياتِّ لصالح غايةٍ أعلى. ويوضح كيركيگارد هذا بمقارنة موقف إبراهيم هنا بموقف (بطلٍ مأساوي). ولنضرب لذلك مثلًا معاصرًا، تأملْ السيناريو الآتي: يعلمُ قائدٌ عسكريٌّ أنه إذا ما أراد حماية مدينة من الدمار، فلا بُدَّ من أن يرسل كتيبة من جنوده إلى موتٍ محتوم لهم جميعًا، ومن ضمن أفراد تلك الكتيبة ابنه أيضًا. يشكل هذا الموقف معضلة أخلاقية صعبة جدًا، لكنه مع ذلك قابل للنقاش العقلاني؛ فمهما كان خيار القائد، سيكون بإمكانه تقديم تبرير له سيتفهمه الناس. لكن موقف إبراهيم مختلف. إذا لا مناص له من أن ينفذ

أمرًا صادرًا من فوق، وسيكون لتنفيذه عواقب لا يمكن نقاشها مطلقًا ضمن نطاق الخطاب الأخلاقي الاعتيادي. إِذ لا يقتصر الأمر هنا على أنه لن يكون قادرًا على تبرير فعلته للآخرين، بل إنّه لن يستطيع أن يشرح لنفسه حَتى لماذا يجب عليه القيام بذلك. وكل ما لديه هو التزامه العاطفي بعلاقةٍ ذاتيةٍ يشعر بها مع الرب.

إذًا فالإيمان الديني ليس خيارًا سهلاً، وفي الحقيقة، بحسب كيركيگارد، لا يمكن الوصول إلى الإيمان الديني الأصيل إلّا بصعوبة فائقة. لِمَ نختاره إذاً؟ لِمَ لا نركن إلى النمطين الجمالياتي والأخلاقياتي من الوجود؟ والجواب هو أنه بواسطة الإيمان الديني فحسب يمكن للأفراد أن يتجنبوا الوقوع في هاوية اليأس، وأن يجدوا نفوسهم الحقيقية في الحرية التي، وهذا وجه المفارقة، تتحقق بالاعتماد على كائنٍ متعالٍ.

بتأكيده الأبعاد الذاتية واللاعقلانية للنمط الديني من الوجود، يسعى كيركيگارد أيضًا إلى تبيان عبثية محاولات التوصل إلى معرفة موضوعية عن مجمل الفكر والتخبار البشري باللجوء إلى إطار ميتافيزيقي نظامي منطقي عقلاني. ويستهدف كيركيگارد هنا بالتحديد مذهب الهيگلية، الذي كان المقاربة الفلسفية المهيمنة في الدنمارك في منتصف القرن التاسع عشر. ففي حتميته الشمولية، يعاني المذهب الهيگلي بالضرورة خللاً، فمثلاً، في ما يتعلق بالدين، تأمل الهيگلية أن تجعل الرب والإيمان المسيحي مفهومين في ضوء العقل، بينما هما في الواقع خارجان بالضرورة عن نطاق الفهم العقلاني.

يتماشى هذا أيضًا مع طريقة كيركيگارد غير المعتادة في طرح محاجَّاته. نُشِرَت جميع أعماله تقريبًا تحت أسماء مستعارة، وقد ضخ فيها من السخرية والتهكم والدعابة الشيء الكثير لبسط أفكاره وحججه. سمى كيركيگارد طريقته هذه (التواصل غير المباشر). وكانت فكرته من وراء ذلك أن يحرم القراء راحة الاعتماد على سلطة المؤلف، كيما يضطروا إلى توليد أحكامهم بأنفسهم وتحديد مواقفهم من هذه القضية أو تلك الحجة. شابهَ كيركيگارد في هذه الجزئية سقراط الذي كان يفند الأجوبة الجاهزة التي يقدمها محاوروه على أسئلته كيما يشجعهم على أن يفكروا بأنفسهم. ويعزى استخدام كيركيگارد هذه الطريقة إلى تأكيده الثابت أهمية الاختيار والمسؤولية الفرديَّين.

أدرك كيركيگارد دائمًا أن عمله لن يلقى اهتمامًا في أثناء حياته، وفي الحقيقة، تنبأ أن قيمة كتاباته لن تُقَدَّر إلّا في القرن العشرين. وقد كان محقًا إلى حدٍّ كبير. إذ نُشِر أول كتاب حوله العام 1877، أيْ بعد اثنين وعشرين عامًا من موته في سن الثانية والأربعين، ورغم أن كتاباته اشتهرت جدًا في ألمانيا مطلع القرن العشرين، إلّا أنه لم يُعتَبر من القامات الفكرية الرئيسية إلّا بحلول الفترة التي تلت الحرب العالمية الأولى. بالطبع، كان لبروز الوجودية دورٌ كبيرٌ في ذلك، لأن الموضوعات التي عالجها كيركيگارد في أعماله مشابِهةٌ لتلك التي عالجها فلاسفةٌ كهايدگر وسارتر. وبالخصوص فإن تأكيده أهمية الحرية الفردية

والمسؤوليات والأعباء التي تترتب عليها هو خيطٌ يمتد عبر كل الفكر الوجودي تقريبًا.

لم يُعدَم كيركيگارد بالطبع أصواتًا منتقدة. فعلى سبيل المثال، يعتقد بعضهم أن اللاعقلانية الصميمية التي تشكل لب فلسفته يمكن أن تتحول بسهولة شديدةً إلى نوعٍ من العدمية أو حَتى الفاشيَّة. فبعد كل شيء، وكما أوضح فولتير، كثيرٌ من الأشياء الفظيعة بُرِّرَت على أساس الإيمان (وفي الحقيقة، تبنى كيركيگارد نفسه رؤى اجتماعية رجعية إلى حدٍّ كبير). مع كل ذلك، لا يختلف اثنان على أهميته كفيلسوف، فبتشديده على أهمية الأفراد والذاتانية والحرية والعواطف، ساعد كيركيگارد على إنزال الفلسفة من السحاب، حَيثُ كانت في خطر الضياع بعيدًا بعاصفةٍ هيگلية.

أهم أعماله:

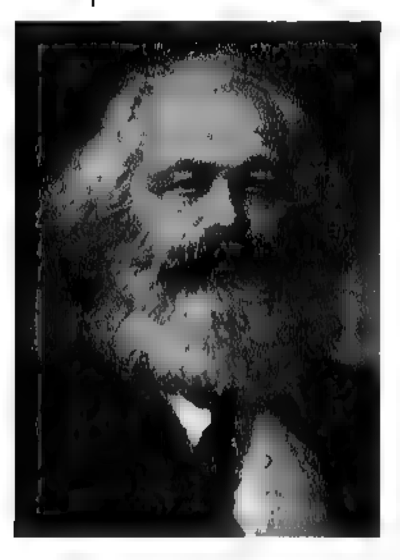
- **أما/أو**: يبين نمطين من الحياة هما الجمالياتي (الأستطيقي) والأخلاقياتي (الإيتيقي). يخلص كيركيگارد في النهاية إلى أن كلا النمطين غير مُرْضٍ.
- **التكرار**: قصةٌ عن رجلٍ شاب غير قادر على الزواج من المرأة التي يحب، وواضحٌ أنه مستلهَمٌ ممّا جرى لكيركيگارد مع خطيبته ريجين أولسن.
- **الخوف والارتجاف**: تحليلٌ للصراع بين متطلبات الدين والأخلاقيات، ويتخذ من قصة إبراهيم مع ابنه مثالاً.
- **مفهومُ القلق** The Concept of Anxiety: يركز الكتاب على القلق المفرط الذي يميز الفترة من الحياة التي تسبق اعتناق الإيمان الديني. ويقول فيه إن القلق مرتبطٌ بوعيٍ بالحرية البشرية، بحتمية الخطيئة، وبلزوم الاختيار الراديكالي.



إبراهيم يستعد للتضحية بابنه تلبيةً لأمر الرب.

كارل ماركس

1818 - 1883م



على بعض المقاييس، يُعَدُّ كارل ماركس أهم الفلاسفة المتأخرين، إذ يستحيل فهم تاريخ القرن العشرين دون الرجوع إلى أفكاره.

لقد كان للثورات في روسيا والصين طابعٌ ماركسي، ظاهريًا في الأقل. ويعود تحول كفة ميزان الحرب العالمية الثانية لصالح الحلفاء، نعم، يعود ذلك جزئيًا إلى أن هتلر، مدفوعًا بكراهيته للشيوعية، قرر غزو الاتحاد السوفييتي. ثُمَّ جاءت حقبة الحرب الباردة حَيثُ اشتدت المنافسة بين الرأسمالية ذات النمط الغربي وبين المجتمعات التي تعرف نفسها على أنها شيوعية أو اشتراكية.

ولم يكن تأثير ماركس في كل ذلك مجرد صدفة. إذ أنه كتب أعماله بِنيَّةِ تغيير العالَم. لذا فإن كتابه (البيان الشيوعي)، الذي كتبه بالشراكة مع صديقه فريدريك إنگلز، ينتهي بتعبئة للحرب:

« يأنف الشيوعيون مواربة رؤاهم وأهدافهم. ويعلنون صراحةً أن لا سبيل لتحقيق غاياتهم إلّا عن طريق استخدام القوة للإطاحة بالأوضاع الاجتماعية القائمة. إلّا فلترتجف الطبقات الحاكمة من ثورةٍ شيوعية. ليس لدى البروليتاريين ما يخسرونه سوى أغلالهم. لكن أمامهم عالمًا ليربحوه. يا عمال العالَم، اتحدوا! ».

لم يكن في حياة ماركس المبكرة ما يبشر بأنه سيصبح الراديكالي النموذجي في الحقبة الحديثة. ولد ماركس في الخامس من أيار العام 1818 في مدينة ترير على ضفاف نهر موزل. كان والده هاينريش ماركس شخصية مثيرة للاهتمام. إذ كان محاميًا ناجحًا، وقد تحول عن اليهودية ليعتنق المسيحية قبل ولادة كارل بمدة قصيرة، والدافع الرئيسي لذلك هو حماية تجارته من السياسة المعادية للساميَّة في بروسيا. كان هاينريش من اتباع التنوير، وقد عَرَّف كارل على كتابات عظماء مفكري التنوير كلايبتنز، وفولتير، وكانط، وكذا على الأفكار السياسية اللبرالية.

كان كارل ماركس في شبابه شخصية متجبرة. تروي أخواته لاحقًا كيف كان يضايقهن دائمًا، لكنه كان يصالحهن عن ذلك بقراءة القصص لهن. لمعت موهبة كارل في المدرسة في مواضيع الأدب – رغم أنه لم يكن بارعًا بنفس القدر في الرياضيات

والتاريخ - وكان ينوي السير على خطى أبيه ليصبح محاميًا، وهكذا في العام 1835، سافر إلى جامعة بون لدراسة القانون. لكن بعد عامٍ من ذلك التاريخ، غادر إلى جامعة برلين وتحول لدراسة الفلسفة وصاحَبَ مجموعةً من المفكرين الراديكاليين المنتمين إلى نادي الهيگليين الشباب. عند هذه النقطة تحديدًا اتضحت راديكالية ماركس، إذ قدم نفسه بوصفه يساريًا، وكرس نفسه للسياسات الديموقراطية وتبنى الإلحاد.

من سوء حظ ماركس، فإن راديكاليته الجديدة قد قضت على كل فرصه في الحصول على وظيفةٍ في السلك الأكاديمي. وفي العام 1842، وبعد أن نال شهادة الدكتوراه بنجاح، عمل في أول وظيفة له في تحرير الصحف الراديكالية. ويرجح أن السنوات القليلة التالية كان لها الأثر الأكبر في تطور فكره. في العام 1844، بدأ ماركس صداقة استمرت مدى الحياة مع فريدريك إنگلز (1820 - 1895) الذي كان ابنًا لصاحب مصنع نسيج. كان إنگلز هو من عرَّف ماركس على بروز حركة الطبقة العاملة، كما اجتذبه لدراسة الاقتصاد السياسي. يمكن القول إن هذه الفترة شهدت ولادة فلسفة سياسية واجتماعية ماركسية المعالم.

من الجدير بنا أن ننبه هنا إلى نكتة مهمة. لم يكن ماركس فيلسوفًا بالمعنى العادي. ولربما من الأدق وصفه بأنه مُنَظِّرٌ سياسيٌّ أو اجتماعي. إلّا أن احتواءه في كتابٍ من هذا النوع مبرَّرٌ أولًا من حَيثُ إنّ عمله منغمسٌ بالفلسفة، وثانيًا من حَيثُ إنّه أثر في العديد من الفلاسفة، وخصوصًا أولئك العاملين في أوروبا

القارية. ومهما يكن، فإن شمول عمله طيفًا واسعًا من الحقول المعرفية - الفلسفة، الاقتصاد، النظرية السياسية والتاريخ، وغيرها - يجعله صعب التلخيص. أو أن تلخيصه سيكون انتقائيًا بالضرورة. ومع ذلك فليس مستحيلاً بالطبع أن نشخص بعض الموضوعات الرئيسية في فكر ماركس.

ماركس والطبيعة البشرية

قد يكون أفضل منطَلَقٍ لنا لفهم النظرية الماركسية هو أن نتفحص كيف رأى ماركس الكائنات البشرية. بعبارة أخرى، هل كانت لديه نظريةٌ في الطبيعة البشرية؟ والإجابة هي نعم، لكن على نحوٍ غير واضح. لم يفكر ماركس بالطبيعة البشرية على غرار السوسيوبيولوجيين المعاصرين مثلاً، إذ لم يكن مهتمًا مثلاً بتشخيص بعض الغرائز البشرية المعيَّنة. لكنه اعتقد أن من صميم طبيعة الكائنات البشرية التعاون في عملية من العمل الجماعي المختار بحرية. كانت فكرته أن البشر يتمكنون من تحقيق الذات على نحوٍ كامل عن طريق تحويل العالَم إلى صورتهم الخاصة من خلال العمل. هذه فكرةٌ معقدةٌ جدًا - وهو ليس أمرًا مفاجئًا إذا ما عرفنا أن لها جذورًا في فلسفة هيگل - لكنَّ بالإمكان فهمها إلى حدٍّ ما بتخيل فريقٍ من المهندسين يستثمرون أرواحهم وأجسادهم في إنتاج مبنىً رائع الجمال، وعندما ينظرون إلى نتيجة عملهم لاحقًا، فليس من الشطط الاعتقاد أنهم يرون في صنيعهم هذا شيئًا من بشريتهم، شيئًا من اجتماعيتهم المنتِجة.

إن أهمية هذه الفكرة، أيْ فكرة أن البشر يتوصلون إلى تحقيق الذات الكامل من خلال العمل الذي يختارونه بحرية، هي أنها تخلق مفهوم الاغتراب، الذي يُعَدُّ بدوره قطب الرحى في نقد ماركس للمجتمعات التي تتسم بالصراع الطبقي. بعبارة أبسط، يغترب الناس عندما ينفصلون عن ما أنتجه عملهم وعن عملية العمل ذاتها. ويحدث هذا عندما يفقدون السيطرة على ظروف عملهم الإنتاجي وعلى منتجات عملهم. والنقطة الرئيسية في الاغتراب هي أنه دومًا اغترابُ - الذاتِ. وبالنسبة لماركس، فإن اغتراب المرء يعني انفصاله عن بشريته الجوهرية، فلا يعود قادرًا على أن يعيش حياةً بشرية كاملة.

الذات والاغتراب

يتجلى الاغتراب، بدرجاتٍ متفاوتةٍ، في كل المجتمعات الطبقية، أيْ كل المجتمعات التي تشهد انقسامًا بين أولئك الناس الذين يملكون وسائل الإنتاج ويتحكمون بها من جهة، وبين من لا يفعلون. على أن الاغتراب يصل ذروته في المجتمعات الرأسمالية. تتسم الرأسمالية بصراعٍ أساسيٍّ بين طبقتين كبيرتين متضادتين: البرجوازية، أيْ مُلَّاكُ وسائل الإنتاج (المصانع، المكائن، إلخ) والبروليتاريا الذين لا يملكون سوى قوة عملهم. يغترب أبناء طبقة البروليتاريا لأنهم مضطرون لبيع عملهم تحت ظروفٍ ليست من اختيارهم. إِذ إن لهم سيطرة ضئيلة على عملية العمل أو لا سيطرةَ بالمطلق، وتُنفَقُ طاقاتهم الإنتاجية لصالح

الطبقة التي تستغلهم. وهكذا يصف ماركس تخبار البروليتاري للاغتراب كالآتي:

« ... فهو لا يحقق ذاته في عمله، بل يلغيها، ويشعر بالبؤس لا بالعيش الرضي، ولا ينمي بِحُرِّيَّةٍ طاقاته النفسية والذهنية، بل هو مُستنفَدٌ جسديًا ومحطَّمٌ ذهنيًا. لذا لا يشعر العامل بأنه في بيته إلّا في أوقات راحته، أما في أثناء العمل فيشعر بالتشرد. وليس عمله إراديًا بل مفروضًا، عملٌ إجباري. فليس عمله إشباعًا لحاجة، بل هو وسيلةٌ لإشباع حاجاتٍ أخرى ».

مع ذلك، لا يعني هذا أن لا أمل للبروليتاريا على وجه الإطلاق، ذلك أن ماركس يرى أنهم حملة شعلة التحرر للجنس البشري. فليس تدمير الرأسمالية مستحيلاً، وفي الواقع، بحسب ماركس، فإنها مليئة بالتناقضات التي ستتسبب في النهاية بانهيارها؛ والبروليتاريون هم من سيقوم بهذه المهمة. وعلى وجه الدقة، كطبقةٍ –لِذاتها، طبقةٍ واعيةٍ بحقيقتها ووضعها الخاصين، فإن قَدَرَ البروليتاريا أن تهدم جميع الفوارق الطبقية، لتؤسس شكلاً جديدًا من المجتمع – الشيوعية – يقوم على المِلكية الجماعية، وبهذا سيقضي البروليتاريون على اغتراب الناس عن منتجات كدحهم وعملهم، كما على اغترابهم عن عملية العمل ذاتها، وكذا اغترابهم عن بشريتهم الأساسية.

عند هذه النقطة، يواجه الطرح الماركسي بعض الصعوبات؛ إذ ما زالت الرأسمالية نابضة بالحياة، كما إنّ البروليتاريين، لو كانوا موجودين حقًا، لا يبدون واعين أنه يفترض بهم أن يكونوا قوةً

ثورية. أين يكمن الخلل إذن؟ هل كان ماركس مخطئًا ببساطة في كل هذا؟

إذا أردنا أن نحسن الظن هنا، نقول إن ماركس لم يغفل عن أن لدى الرأسمالية من الوسائل ما تستطيع به مواجهة تناقضاتها الداخلية. فمثلًا، يثير الماركسيون دومًا قضية ما يسمونه (الوعي الطبقي الزائف false class consciousness)، وفحوى هذه الفكرة أن الطبقة العاملة غير واعية بقَدَرِها التاريخي كقوة ثورية بسبب تعرضها للأيديولوجيا الرأسمالية. إذ يتحكم البرجوازيون أيضًا، كنتيجة لهيمنتهم على الاقتصاد، نعم، يتحكمون أيضًا بأشياء كالنظام التعليمي ووسائل الإعلام الجماهيرية. لذا فإنهم قادرون على نشر أفكارهم في المجتمع، ما يؤدي إلى بقاء البروليتاريين عميانًا حيال وضعهم الحقيقي. وبحسب المصطلحات الماركسية، لا يستطيع البروليتاريون هنا تحقيق الانتقالة من **طبقةٍ في ذاتها** إلى **طبقةٍ – لذاتها**.

يمكن أن يُحاجَّ أيضًا أن الرأسمالية لم تَنْهَر حَتى الآن، لكنها ستفعل؛ أي إنّ ماركس كان مخطئًا بخصوص التوقيت فحسب، لكنه فهم أصل القضية بشكل صائب. غالبًا ما يصاحِب هذا النوعَ من المحاجّات تحليلٌ للطريقة التي نجحت بوساطتها الاقتصادات الرأسمالية في استغلال أسواقٍ جديدة، دول العالم النامية مثلًا. على أن هناك على كل حال شيئًا مريبًا على الصعيد الفلسفي في هذه المقولة؛ فالادعاء أن شيئًا لم يحدث حَتى الآن، لكنه

سيحدث حتمًا في نقطة ما في المستقبل، هو ادعاءٌ غير قابل للتخطئة unfalsifiable، ويتطلب قدرًا غير قليلٍ من الإيمان الأعمى.

فضلًا عن ذلك، ليس واضحًا أن الماركسية محقةٌ في رؤاها حَتى لو سلمنا جدلًا أن الرأسمالية ستنهار يومًا ما. فالمشكلة تكمن في أن الفكرة الماركسية القائلة أن الرأسمالية ستُستبدَل بمجتمعٍ خالٍ من التفاوت النظامي والصراع هي فكرة ليست معقولةً ببساطة. وربما فعل ماركس خيرًا إذ لم يتطرق بالتفصيل إلى الشكل الذي ستتخذه الشيوعية. لكنه طرح أن الناس في المجتمع الشيوعي - إذ أصبحوا عقلانيين، واعين بذواتهم، جَماعِيِّي النزعة - لن يعانوا الانفصال عن ذواتهم وعن بعضهم البعض. وقد تَصَوَّر صديقه إنكلز أيضًا قدوم يومٍ لا تعود فيه سلطة الدولة ولا الحكومة ضروريتين.

إن السؤال هنا، من منظور القرن الحادي والعشرين، هو ما إذا كان هذا التصور للمستقبل معقولًا. والمرجح أنه ليس كذلك. لكن مع ذلك، قد لا يكون من الإنصاف محاكمة ماركس بمعايير معارف القرن العشرين عند اتهامه بقصور فهمه. كما تجدر الإشارة إلى أنه لم يعش فظاعات القرن العشرين المرعبة عندما صاغ نظرياته. ولسنا نبالغ إن اعتقدنا، في ضوء الدرس الذي تعلمناه من القرن المنصرم، أن ماركس ربما كان أقل تفاؤلًا منا حَتى في ما يخص الإمكانية البشرية وإمكانات قيام عالمٍ خالٍ من الصراعات الجوهرية.

أهم أعماله:

- **مخطوطات باريس Paris Manuscripts**: سلسلة مقتطفاتٍ حول الفلسفة والاقتصاد، وأهم ما فيها أنها تتضمن أول تعبيرٍ جيدٍ عن أفكار ماركس حول الاغتراب.
- **الأيديولوجيا الألمانية German Ideology**: كتبه بالشراكة مع فريدريك إنگلز، ويتضمن أول شرحٍ لمذهب المادَّوية التاريخية.
- **البيان الشيوعي**: بَسطٌ كلاسيكيٌّ مثيرٌ للجدل لفلسفة ماركس الثورية في التاريخ. وفكرته الرئيسيةُ هي أن تاريخ كل المجتمعات الموجودة اليوم هو تاريخ الصراع الطبقي.
- **مساهمةٌ في نقد الاقتصاد السياسي A Contribution to the Critique of Political Economy**: وأهم ما فيه مقدمته، وهي تعبيرٌ موجز عن الفلسفة المادوية في التاريخ.
- **رأس المال Capital (ثلاثة مجلدات)**: عمل ماركس الختامي والأشهر، وقد أدركته المنية قبل إكماله. يتعلق أساسًا بالاقتصاد السياسي، ويستعرض بإسهابٍ مكامن النجاح والإخفاق في المجتمع الرأسمالي.

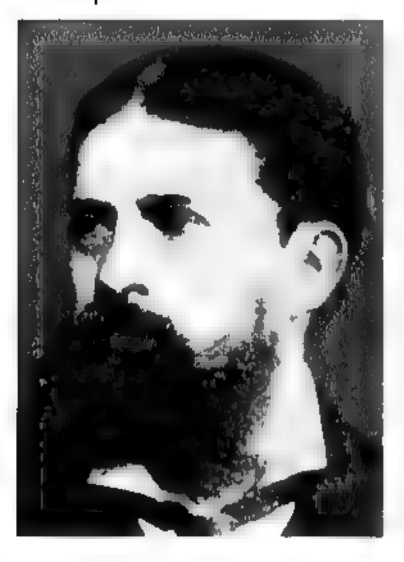




بيت الاتحادات التجارية، موسكو، وتظهر في الصورة لافتاتٌ متعددة اللغات لكلمات (آباء) الدولة الماركسية، التُقِطَت خلال حقبة ستالين.

تشارلز ساندرز بيرس

1839 - 1914م



يعد تشارلز ساندرس بيرس فيلسوفًا غير عاديٍّ إذ إنه لم ينشر أي عمل رئيسيٍّ يَبْسط فيه فكره. مع ذلك فقد كانت له إسهامات هائلة في الفلسفة، ولو أننا لم نعرفها بالكامل حَتى الآن.

اشتهر بيرس بكونه مؤسس البراكماتية pragmatism، أو كما أسماها هو لاحقًا لتمييزها على نحوٍ واضح (الفعلوية pragmaticism). على أن من الخطأ الظن أن هذا كان أقصى اهتماماته الفكرية، ذلك أنه كتب بكثرةٍ في حقولٍ متنوعة كالرياضيات، الاقتصاد، الأنثروبولوجيا، تاريخ العلم، اللغة، علم النفس، وغيرها. في الواقع، فإن أعماله المنشورة تقارب اثني

عشر ألف صفحة، بينما هناك ما يقارب ثمانين ألف صفحة من أعماله تنتظر النشر.

ولد بيرس، ابن أستاذ الرياضيات في هارفارد بنجامين بيرس، في كامبردج، ماساتشوستس، في أيلول العام 1839. وترعرع في بيئةٍ من التميز الفكري بفضل والده الذي كان من الرياضياتيين المرموقين في البلاد. وكان منزل العائلة يستضيف بعضًا من صفوة المفكرين العلميين والفلسفيين بانتظام، وهكذا حظي تشارلز بجوٍّ نمّى فيه الفضول الفكري والاستقلال منذُ نعومة أظفاره. أخذ بنجامين على عاتقه تعليم ولده، ويعزو كثيرٌ من المعلقين إبداع تشارلز إلى التقنيات التعليمية التي وظفها والده في تعليمه. وكانت طريقة والده المعتادة هي أن يعطي لتشارلز مسألةً ما، ويتركه ليحلها بنفسه، ثُمَّ يتفحص حله ببساطه.

كما الحال مع العديد من عظماء الفلاسفة، أظهر بيرس إمكانياته في سنٍّ صغيرة جدًا، فمثلاً، باشر دراسة الكيمياء في سن الثامنة، وبعمر الثالثة عشرة شرع بقراءة **نقد العقل المحض** لكانط. على أنه لم يكن مميزًا على نحوٍ خاص كطالب دراسات أولية في جامعة هارفارد، ويقال إن ذلك يعود إلى أنه وجد مناهج الجامعة سهلة مملة ولم تثر اهتمامه، فكان ترتيبه التاسع والسبعين من أصل تسعين طالبًا في دفعته. إلّا أنه سرعان ما أظهر نبوغه بعد ذلك بقليل إذ أصبح أول طالب يتخرج بوسام الشرف الرفيع في مدرسة لورنس العلمية في هارفارد.

كان لخطوته التالية أهمية بالغة في تشكيل فحوى فلسفته، فقد انتقل للعمل في الهيئة الأمريكية للمسح الساحلي والجيوديسي، وبقي مرتبطًا بهذا العمل ثلاثين عامًا بعد ذلك. كانت أهمية هذا العمل أنه جعل بيرس يرى نفسه، وفي الحقيقة كان كذلك فعلاً معظم الوقت، نعم، أن يرى نفسه كعالِمٍ عامل، الأمر الذي انعكس على الاهتمامات التي وجّهت أعماله. حتى إنّه سمى براگماتيته بفلسفة عالِمِ المختبَر.

فحوى البراگماتية

يمكننا أن نطلع على ملخص الفكرة المركزية البراگماتية في جملة من مقالته (كيف نجعل أفكارنا واضحة How to Make Our Ideas Clear) التي نشرت في دورية Popular Science Monthly عام 1878: « خذ بعين الاعتبار النتائج التي نتصور أنها ستترتب على موضوع object تَصَوُّرِنا، بالذات النتائج التي يمكن تصور مخرَجاتٍ عمليةً لها. وعندها فإن تصورنا لهذه النتائج هو كل تصورنا للموضوع المعني ».

يعني بيرس هنا أننا نصل إلى الوضوح في فكرةٍ أو مفهومٍ عن طريق تشخيص مختلف تجسداته في العالم الحقيقي، وتحت عددٍ كبير من الظروف. أو بعبارةٍ أخرى، نحرز الوضوح من طريق العمل على النتائج التجريبية على فحوى فكرةٍ أو مفهومٍ ما.

يضرب بيرس مثالاً لاستخدام هذه الطريقة مع مفهومَي (صلب) و (ثقيل):

« لنسأل أنفسنا ما الذي نعنيه عندما نصف شيئًا ما بأنه صلب. واضحٌ أنه يعني أن ذلك الشيء غير قابل للخدش بواسطة الكثير من المواد الأخرى. إن التصور الكلي لهذه الخاصية، كما جميع الخواص الأخرى، إنما يكمن في نتائجها المُتَصَوَّرة. ليس هناك فرقٌ البتة بين شيءٍ صلبٍ وآخَرَ رخوٍ ما لم نخضعهما للاختبار » (مقال **كيف نجعل أفكارنا واضحة**).

« عندما نقول إن جسمًا ما ثقيلٌ، فهذا يعني ببساطة أنه، بغياب قوةٍ معاكسة، سيسقط. وهذا هو (إذا ما نحينا جانبًا جزئياتٍ معيَّنة حول كيفية سقوطه، إلخ، والموجودة في عقل الفيزيائي عند استخدامه لكلمة الوزن) بكل وضوحٍ التصورُ الكلي للوزن ». (مقال **كيف نجعل أفكارنا واضحة**).

إذًا فمفهوم (صلب) يستمد معناه ممّا يحدث للأشياء الصلبة عندما نخضعها للاختبار، فمثلاً، الأجسام الصلبة لا تنخدش، لا تتفتت عند لمسها، وتبعج الأجسام اللينة، وهكذا. وكذلك بالنسبة للأشياء الثقيلة، فهي تسقط عندما لا يثبتها شيء آخر.

تعريفٌ للحقيقة

يرى بيرس أن لهذه الفكرة عواقب راديكالية، ومن أهمها أنها أودت به إلى تعريف الحقيقة على أنها تلك التي يتحقق عليها إجماعٌ طويل الأمد بين جماعةٍ من المحققين الجادين. والفكرة هنا هي أنه في ما يخص أيَّ مسألة، سيصل جميع الباحثين في النهاية إلى الاستنتاج نفسه. يحدث هذا لأن للأشياء الحقيقية قوةَ خَلْق

المعتقدات، لذا، وعلى اعتبار أن هناك حقيقة واحدة، ستتوافق معتقدات جماعةٍ ما من المحققين أو الباحثين في النهاية مع الحقيقة ومع بعضها بعضًا:

« قد تبدأ العقول المختلفة برؤىً هي على أشد درجات الاختلاف مع بعضها، لكنَّ تَقَدُّم الاستقصاء والتحقق سيخرجها بقوةٍ خارجَ ذواتها إلى استنتاجٍ واحد فقط. إن هذا النشاط من التفكير الذي يحملنا لا إلى حَيثُ نشتهي، بل إلى وجهة محددةٍ سلفًا، هي عمليةٌ تشبه القَدَر. فلا إجراء تعديلات على وجهة النظر، ولا انتقاء وقائع أخرى لدراستها، ولا حَتى ميلَ عقليًا طبيعيًا، نعم، كل هذه لن تمكن المرء أن يفلت من الرأي المحدَّد سلفًا ... فالرأي الذي قُدِّرَ له أن يسود في النهاية ويصبح محل إجماعٍ بين كل من يقوم بالبحث والتحقيق، هو ما نعنيه بالحقيقة، والموضوع الممثَّل في هذا الرأي هو الحقيقي. وهذا ما أراه بخصوص الحقيقة » (مقال **كيف نجعل أفكارنا واضحة**).

لا تخلو هذه الفكرة من إشكالات، إذ يُشار مثلاً إلى أنها تحتوي على ما يبدو تناقضًا غريبًا في المحاجَّة. فهي تقول إن الحقيقة تتحكم بمعتقدات البشر وتسوقها، ومع ذلك فالحقيقة نفسها تتشكل من توافقٍ طويل الأمد بالإجماع. لذا يبدو أن الرأي المُجْمَع عليه يسوق الناس باتجاه الرأي المُجمَع عليه!

رغم أن تصور بيرس للحقيقة قد تعتريه بعض المشاكل المنطقية، إلّا أن تلك المشاكل لم تؤثر كثيرًا في رؤيته للعلم في الممارسة العملية. إذ اتخذ لنفسه تصورًا تخطيئيًا **fallibilistic**

صارمًا للمنهجية العلمية، أي إنّه كان يرى أن العلم يتقدم عن طريق اختبار الطروحات المستمدة من الفرضيات حول طبيعة العالَم.

واقعًا، وفي أسلوبٍ يستشرف الأفكار الأحدث عن المنهج العلمي، رأى بيرس أن الاستقصاء العلمي يجري على وفق ثلاثة مبادئ للاستنباط: أولاً، الاقتناص، ويشير إلى توليد الفرضيات بغرض تفسير الظواهر المعنية، ثانيًا، الاستدلال، وهو الآلية التي تُشتَقُّ بها الطروحات القابلة للاختبار من الفرضيات، وثالثًا، الاستنباط، وهو مجمل عملية التجريب التي تجري بغرض اختبار الفرضيات.

لم يغفل بيرس عن أنه بطرحه مقاربة تخطيئية للتقدم العلمي، فإنه يركن إلى الرؤية القائلة إن الحقائق العلمية هي مبدئيةٌ بالضرورة. وفي الواقع، حاجَّ بيرس أن المرء يجب أن لا ينكفئ على حقيقة الرأي العلمي الآني أبدًا، بل إنّ يتقبلها كمحطة على طريق الوصول إلى الحقيقة. مع ذلك، وفي هذا مفارقةٌ بعض الشيء، فبحسب فكرته أن الحقيقة تتشكل بواسطة الإجماع طويل الأمد لجماعة من المحققين، كان بيرس متفائلاً حيال إمكانية الوصول إلى إجاباتٍ نهائية للأسئلة المعنية. وفي الواقع، كان يرى أنه ما دام للأسئلة نتائج قابلةٌ للاختبار فعلاً، فلا بُدَّ من أن نعرف حقيقتها يومًا ما.

انعطافةٌ منطقية

لَخَّص بيرس أفكاره حول البراگماتية والمعرفة العلمية في مقالات كتبها أواخر السبعينات من القرن التاسع عشر. بعد ذلك، حول بيرس اهتمامه نحو المنطق، وفي العام 1883، نشر مع طلابه كتابًا بعنوان (دراسات في المنطق Studies in Logic)، احتوى نسخته من منطق ما يدعى التكميم quantification. على أن نشر الكتاب تصادف مع هبوط نجمه. إذ أُقيل من وظيفته الجامعية العام 1884، ويقال إن ذلك كان بسبب معلوماتٍ وصلت إلى إدارة الجامعة عن سلوكياتٍ له منحرفة - إذ ذاع صيته كرجلٍ خليعٍ ذي أخلاقٍ مريبة ومعتقداتٍ دينية بِدعِيَّة، وفي العام 1891، فقد وظيفته في هيئة المسح الساحلي الأمريكية أيضًا. وهنا بدأ يعاني الفقر. فعاش في شبه عزلة مع زوجته الثانية في بنسلفينيا، وبما أنه اعتُبِر غير مناسبٍ للعمل في السلك الأكاديمي، أصبح بيرس يعتاش من تقديم الاستشارات من حينٍ إلى آخر كما على إحسان بعض أصدقائه كويليام جيمس.

في الوسط الفلسفي، لم يكترث أحدٌ تقريبًا لموت بيرس العام 1914. ومع ذلك، ومنذُ نشر المجلد الأول من أوراقه المجموعة العام 1930، أخذت شهرته تتصاعد. في هذا العرض الموجز لحياته وعمله، ركزنا على فلسفته البراگماتية وأفكاره حول العلم. مع ذلك، فللمجالات الأخرى من عمله أهمية لا تقل عن ما ناقشناه بالنسبة للفيلسوف المحترف. وبالتحديد، فقد قدم بيرس أعمالًا إبداعية في المنطق، السيميائيات، والميتافيزيقا.

وقد قُدِّرَت أهميته كواحدٍ من أعلام الفكر حق قدرها مؤخرًا، وكما يعبر ماكس هارولد فيش:

« من هو العقل الأكثر إبداعًا والأكثر تنوعًا في تاريخ الأمريكتين حَتى الآن؟ إنه تشارلز أس. بيرس بلا جدال ... فقد كان رياضياتيًا، عالمًا في الفلك والجيوديسيا والكيمياء والمسح، كان أيضًا ضليعًا في رسم الخرائط، وعالمًا في الأنواء الجوية وتقنيات المطياف، مهندسًا ومخترعًا، عالمًا بالسيكولوجيا والفيلولوجيا والمعاجم، مؤرخًا للعلوم وعالمًا في الاقتصاد الرياضياتي، كذلك كان طالبًا في علوم الطب طيلة حياته، مراجعًا للكتب ومؤلفًا دراميًا، ممثلاً وكاتب قصص قصيرة، عالمًا بالفينومينولوجيا والسيميائيات والمنطق، والبلاغة والميتافيزيقا ».

كل هذا وما زالت ثمانون ألف صفحة من أعماله غير منشورة بعد، إذن يمكننا أن ننتظر الكثير لنكتشفه من أعماله. لسنا نبالغ إن قلنا أن بيرس حقق فعلاً ما كان يُتَوَقَّع له في صباه.

أهم أعماله:

- فضّل بيرس كتابة مقالاتٍ تقنية في الدوريات الأكاديمية، فلم يكتب كتبًا تبين فلسفته، وينصح القراء المهتمون باللجوء إلى الكتب المجمعة من أعماله، مثل كتاب The Essential Peirce الصادر عن دار جامعة إنديانا في مجلدين، وربما كان كتاب The Cambridge Companion to Peirce المدخل الأفضل إلى بيرس.

ويليام جيمس

1842 - 1910م



كان ويليام جيمس شقيق الروائي هينري جيمس. ويمكن اعتباره مع سي. أس. بيرس مؤسسًا لأول مدرسة فلسفية أمريكية المنشأ، البراغماتية.

في العام 1905، كتب ويليام جيمس الملاحظات الآتية في مفكرته حيثُ كان يفكر في تلك الفترة بالتقاعد من التدريس الجامعي: 10/26، (استقِل!)، 10/28، (استقِل!!!)، 11/4، (أستقيل؟)، 11/7، (استقِل!)، 11/8، (لا تستقل)، 11/9، (استقل!)، 11/16، (لا تستقل!)، 11/23، (استقِل)، 12/7، (لا تستقِل)، 12/9، (درِّسْ هنا السنة القادمة). وقد بقي يدرِّس في هارفارد حَتى قرر الاستقالة أخيرًا العام 1907. ربما يحق لك

من كل هذا أن تأخذ انطباعًا أن عقل جيمس كان يتحرك في عدة اتجاهات في آنٍ واحد. ويمكن أن تكون هذه الخصلة هي ما قتله تقريبًا، لكنه اتجه على كل حالٍ نحو البراگماتية كَحَلٍّ، أول حركةٍ فلسفية أمريكية المنشأ.

يُرجِع كثيرٌ من المعلقين طبع التردد الشديد هذا في جيمس إلى عيشه طفولةً منعمة صاخبة متقلبة. إذ كان جده مليونيرًا أيرلنديًا مهاجرًا، وبعد موته، تمتع هنري، والد جيمس، بالاستقلال المالي. وربما لم يكن ذلك سيئًا جدًا، إذ كان هنري رجلًا ذا ميولٍ فكرية شديدة، ونزعةٍ دينية، لكنه لم يكن يفقه شيئًا في عالَم التجارة والأعمال، وهكذا مكَّنَه دخله الجديد من أن يتابع اهتماماته ويكرس نفسه لتعليم أبنائه. علَّم هنري أبناءَه أن يفكروا بحرية وحذق، حَتى إنّ مائدة الإفطار كانت تزخر بطيفٍ من النقاشات يوازي اهتماماتهم الواسعة. تنقلت العائلة ذهابًا وإيابًا بانتظام بين أوروبا والولايات المتحدة، بحثًا عن أفضل تعليمٍ للأطفال. تكلم الأطفال عدة لغات في ما بينهم واتصفوا بتسامحٍ تعدديٍّ واضح تجاه معتقدات الآخرين. وكان جيمس قادرًا عمليًا على رؤية جميع الجوانب في كل محاجَّة أو خيارٍ ممكن، أن يرى المحاسن والمساوئ جميعًا.

مع أن هذه تعتبر عادةً سمةً شخصية جذابة، إلّا أنها أدت بجيمس إلى الإصابة بما يشبه الشلل تجاه اتخاذ خياراته في الحياة. عانى جيمس الأرق وضعف البصر ومشاكل الظَهر طوال حياته، إضافة إلى اكتئاب مستتر دائم ضاعف بؤسه الجسدي.

ويجادل بعضهم أن اكتئابه نتج عن عجزه عن معرفة ما إذا كان ما يفعله بحياته صحيحًا بالنظر إلى البدائل الكثيرة التي كان يستطيع تصورها بسهولة. انتقلت العائلة إلى رود آيلاند كي يتمكن جيمس من دراسة الفنون - ما زالت بعض البورتريهات الممتازة التي رسمها موجودة ولا تخلو من قيمة فنية - لكنه ترك دراسة الفن بعد عام وانتقل ليدرس في مدرسة لورنس العلمية في هارفارد. وهنا أيضًا لم يكن متأكدًا ما إذا كان المختبر مكانه المناسب، فانتقل إلى مدرسة هارفارد للطب. وقد انقطع عن الدراسة هنا أيضًا مدة سنة قضاها في بعثة إلى الأمازون رفقةَ الأنثروبولوجي غريب الأطوار لويس أگاسيز Louis Agassiz. حَتى وجد نفسه قريبًا من منتصف العمر دون فكرة واضحة عما يريد أن يفعل بحياته.

عن الحتموية

ازداد شعور القلق هذا سوءًا بسبب الهواجس الفلسفية حول إمكانية أن تكون الحتموية determinism حقيقة. إِذ ما أهمية ما يفعله المرء بحياته إن كان كل فعلٍ، كل فكرة وكل أملٍ، نعم، كلها ناتجةً عن أحداثٍ سابقة سبّبتْها؟ وهل يتبقى لحياة الإنسان معنى أصلاً؟ في قلب هذه الأزمة أيضًا، كان يكمن صراعٌ بين العِلم والدين. كان والد جيمس واقعًا تحت تأثير الرجل الغامض إيمانويل سويدينبورگ Emanuel Swedenborg، وقضى حياته عاملاً على تصوره الشخصي للاعتقاد الديني.

لا شك أن جيمس شعر ببعض الضغط لتبني تَدَيُّن والده. ومهما يكن، شعر جيمس، ورغم أنه لم يُعدَم موهبةً فنية وأدبية معتبرة، أنه منجذب إلى حقل البحث العلمي والحقائق الملموسة. بلغ الألم الناتج عن هذا الصراع، كما الحياة عديمة البوصلة التي عاشها، إضافةً إلى إمكان أن لا يكون هناك خيارٌ حرٌّ قد يؤدي إلى حلٍّ ما، نعم، بلغ ذلك الألم حدًا لا يطاق، حتى إنّه فكر في الانتحار جديًا.

ثُمَّ حدث لجيمس تحولٌ فلسفيٌّ بدا أنه سينقذه. إذ قرأ أعمال الفيلسوف الفرنسي شارل برنار رينوفييه Charles – Bernard Renouvier فوجد فيها حلاً غير عاديٍّ للمشاكل التي تسببها الحتموية. يحاجّ رينوفييه أن الإرادة الحرة تتمثل في « استدامة فكرة ما لأني اختار ذلك بينما كان بوسعي اختيار أفكارٍ أخرى ». قد لا يختار المرء الأفكار التي تخطر على عقله، لكن فعل الإرادة يمكنه توجيه تركيز العقل على بعض الأفكار على حساب أخرى، ثُمَّ تحتم تلك الأفكار بعد ذلك أفعال الإنسان. قاد هذا الرأيُ جيمس إلى رؤية مفادها أنَّ كلا أطروحتَي الحتموية والإرادة الحرة غير قابلتين للإثبات، ما يترك مجالاً لنوعٍ من الخيار يقوم على العواقب العملية لتبني أحد الموقفين. وفضل جيمس القول بحرية الإرادة، وهنا بدأت تنمو بذرة البراگماتية تترعرع عنده، كما سنرى.

شرع جيمس بمشروعه. وكان أنْ كُلِّف بكتابة كتابٍ أكاديميٍّ عن علم النفس الجديد. وكما هو متوقع، تأخر نشر الكتاب عشر

سنوات عن موعده المقرر، ولم يكن يشبه كتابًا أكاديميًا لا من قريب ولا من بعيد. كان عنوان الكتاب (مبادئ علم النفس The Principles of Psychology)، وكان تأثيره فوريًا وكبيرًا ودائمًا.

للكتاب نكهةٌ وضعوية positivist، وكان يهدف لجعل دراسة سيكولوجية العقل جزءًا من العلوم الطبيعية، ذلك بتبيان الارتباط بين الحياة العقلية والحياة الجسدية المرئية. ويصبح مفهوم العقلي هنا متعلقًا بتشخيص السلوك المميز للأشياء ذات العقول. بحسب جيمس، تُظهِر هذه الأشياء سلوكًا مطاطيًا أو غرضيًا مرنًا - بمعنى أنها تعمد إلى خيارات تمكنها من الحصول على ما تريده رغم العوائق. متأثرًا بعمل دارون، انتهى الأمر بجيمس إلى التفكر في مغزى العقل والغرض منه من وجهة نظر التطور البيولوجي. ضع شيئًا ذا عقل في مواجهة شيءٍ آليٍّ مجرَّد، وسيتفوق الشيء ذو العقل دائمًا.

قد يكون أهم جزء في الكتاب هو الفصل المخصص للوعي consciousness، الذي اشتهر جيمس بتعريفه له بأنه (سيل الفكر). مخالفًا بذلك الرؤية التقليدية للتعاريف السابقة، مثلاً الرؤية القائلة إن الإدراك الحسي هو صورٌ باطنية قابلة للتكرار - أيْ أن رؤيتك للنملة الميتة نفسها على طاولة منزلك في يومين متتاليين يتضمن حدوث الأنشطة نفسها في التخبار الواعي في كلتا المناسبتين -، يجادل جيمس أن الوعي في حالٍ مستمرة من التدفق. كذلك فالوعي بالنسبة لجيمس، شخصيٌّ: أي إنّه مملوكٌ أو ينتمي لفردٍ ما، بكل ما يتضمنه ذلك من حمولة

ذهنية. وعلى هذا الحال، فإن تقلبات ظروف الشخص لا يقتصر تأثيرها على مجرد تنكبه التخبار وتغيير سيله باستمرار؛ بل إنّ الظروف تجعل التدفقات المتنوعة للوعي متمايزة عن بعضها. فمهما بلغت درجة قدرتك على التعاطف، لن تستطيع أبدًا أن تشعر بألمي نفسه.

اختلف جيمس أيضًا مع الرؤية التقليدية للنفس self. فبدلًا من التحدث عن أرواح شبحية أو جواهر أخرى تكتسي بأغطية تمنحها هوية شخصية - ما يجعلك أنت عبر مرور الزمن -، يميز جيمس بين الـ (I) والـ (me). فالـ me المادية تتكون من مواضيع أحمل تجاهها نوعًا من التعلق العاطفي أو الاهتمام الشخصي: العائلة، الأصدقاء، والممتلكات ذات القيمة. فيما يتمثل الجزء الاجتماعي من الـ me بالأدوار التي أؤديها في مختلف الظروف الاجتماعية. أما قيمي العالية فتشكل الـ me الروحية. وتتمثل الـ me المثالية في أعلى تطلعاتي للـ me. ثُمَّ هناك الـ (أنا I)، وهي عند جيمس قريبةٌ من فكرة الإيكو ego أو النفس self، لكنه يعرفها تعريفًا ذا مسحةٍ أرسطية تقريبًا: نوعٌ من النشاط يتمثل في التفكير الآني للمرء.

البراكماتية

بعد نشر كتابه مبادئ علم النفس، بدا أن جيمس فقد اهتمامه بعلم النفس بالكلية تقريبًا، متجهًا إلى الفلسفة، حَيثُ بدأ يحاول تبديد التوتر الذي شعر به في داخله بين النزعة الدينية والمتطلبات

العملية للبحث العلمي. ونتج عن ذلك وضعُ جيمس صياغته الخاصة للبراگماتية، وهو مصطلح استعاره من صديقه سي. أس. بيرس الذي حاجَّ أن الاهتمامات البراگماتية يجب أن تقود فهمنا للحقيقة والمعنى. أعاد جيمس صياغة الرؤية بما يتماشى مع اهتماماته الخاصة. فرؤيته أن الفلسفة يجب أن تهتم بالحيوات اليومية للناس العاديين كانت من أبرز الاختلافات بينه وبين بيرس. تُعَدُّ كتابات جيمس أقل تقنيةً بكثير من كتابات بيرس. فكتابات جيمس أقل وضوحًا بعض الشيء، ولو أنه عوض عن ذلك بجعلها أسهل مقروئيةً.

لا شك أن لرأي جيمس بالبراگماتية علاقة بنجاته من براثن الانتحار. إِذ يرى جيمس أن الحقيقة ترتكز جزئيًا على مدى فائدة الفكرة، والفائدة هنا قضيةٌ معقدة. إن الاعتراض البسيط على البراگماتية الذي فحواه أنها ليست سوى رخصةٍ لأن يؤمن المرء بكل ما يجعله يشعر على نحوٍ أفضل، يتسم بضِيق أفقٍ بدرجة ما. فالفائدة عند جيمس لا تعتمد على مجرد مدى ما تضفيه فكرةٌ ما مِنْ تَحَسُّنٍ على حياة الإنسان، بل على القوة التنبؤية التي تتمتع بها تلك الفكرة أيضًا - وتتفق هذه الرؤية مع إمبريقية جيمس الراديكالية. يحاج جيمس أيضًا أن الفكرة س. تكون فكرة مفيدة فحسب إذا كانت تساعد المرء على التعامل مع س. على فرض أن س. موجودة. إذًا فالصواب في البراگماتية يقابل الحقيقة. فضلاً عن ذلك، لا بُدَّ للأفكار من أن تكون متوافقة

مع الأفكار الأخرى كي تكون لها فرصة أن تكون أفكارًا صائبة. ثُمَّ هناك مطلب التماسك coherentism هنا أيضًا.

على أن المدار في البراگماتية يبقى مع ذلك على الفرق الذي تحدثه الفكرة عمليًا. وكما يعبر جيمس:

تَسأل البراگماتيةُ سؤالها المعتاد «لنسلم جدلاً أن الفكرة الكذائية صائبة أو أن المعتقد الكذائي صائب»، هنا ترد البراگماتيةُ: ما الفرق الذي يحدثه كون تلك الفكرة أو المعتقد صائبةً أو صائبًا على حياة المرء الواقعية؟ كيف سنكتشف هذا الصواب؟ ما التخبارات التي ستكون مختلفةً عن التخبارات التي سيختبرها المرء إذا كانت تلكم الفكرة خاطئة؟ وباختصار نسأل: ما العائد المادي لصواب الفكرة على الصعيد التجريبي؟.

تنبثق عن هذه الرؤية طريقةٌ للفصل في الخلافات الميتافيزيقية. وسنورد المثال الذي استخدمه جيمس نفسه، تخيل أنك تدور حول شجرة محاولاً أن تلمح سنجابًا يتحرك حول الشجرة أيضًا بطريقة مناظرة لحركتك. فإن سألك أحدٌ (هل تتحرك حول السنجاب؟) فسيمكنك أن تفسر السؤال بطريقتين في الأقل، لكن ما الفرق الذي يمكن أن يحدثه جوابك عن الأمور البشرية؟ غالبًا ما تكون الخلافات الفلسفية مجرد خلافات لسانية كما هي الحال هنا. وعندما لا تحدث فارقًا عمليًا – عائدًا ماديًا – فلا أهمية لها البتة.

خضعت رؤى جيمس الدينية لقدر معتبر من النقد. إذ حاجَّ أنه ليس باستطاعتنا التدليل إمبريقيًا على وجود الرب، لذا

فإن جزءًا من آلية اتخاذ القرار هنا يتمثل في الركون إلى المعتقد الذي يحسِّن ظروف الحياة. هكذا فأن كفة الإيمان بالرب ترجح ببساطة لأنها تقود المرء إلى نظرة أفضل للمستقبل وتضفي بعض المعنى، وهو مما لا غنى عنه تقريبًا، على الحياة.

هل بوسع المرء حقًا أن يريد فحسب الإيمان بشيء كهذا؟ يظهر أن جيمس اعتقد ذلك ومارسه فعلاً. ويمكنك شم رائحة الهروب من الانتحار في كل هذا. فقد كان جيمس يرى أن الفلسفة يجب أن تخفف من آلام الوجود. وواضحٌ أن هذا حدث معه فعلاً. يحث جيمس المرءَ على «أن يؤمن أن الحياة تستحق أن تُعاش، وإيمانه هذا هو ما سيساعد على جعلها تستحق أن تعاش فعلاً». يمكننا أن نعترض على محاجات جيمس، لكن من الصعب أن نجد سببًا لمعارضة دوافعه.

أهم أعماله:

- مبادئ علم النفس: معالجةُ جيمس المطولة والجريئة للعقل. ويتضمن رؤيته المعروفة عن سيل الوعي.
- إرادة الإيمان The Will to Believe: كشكولٌ من الأوراق حول مواضيع كالعقلانية، الحتموية، الأخلاق، معنى الحياة.
- ضروب التخبار الديني The Varieties of Religious Experience: دراسةُ جيمس للطبيعة البشرية، وبالتحديد، الجزء المتعلق منها بالتخبار الديني.

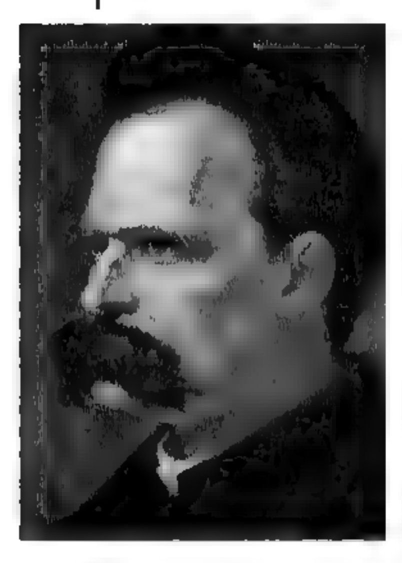
- **البراگماتيةُ Pragmatism**: تشكيلةٌ من المحاضرات حول النظرية البراگماتيةُ للحقيقة، المعنى، المعرفة، المنهج البراگماتي في حل الأسئلة الفلسفية.



التماطف في ميدان الوغى، حاجَّ جيمس أنه من غير الممكن للمرء أن يتعاطف مع ألمِ غيره على نحوٍ كامل، مهما حاول.

فريدريك نيتشه

1844 - 1900م



تظل كتابات نيتشه الفلسفية من بين أكثر كتابات القرن التاسع عشر تعرضًا لسوء الفهم والاقتطاع المغلوط من السياق. إذ أن مفهومه الأكثر شهرةً، الإنسان الأعلى أو السوبرمان، هو أقرب في الواقع إلى الرجل الفاضل الأرسطي منه إلى بطلٍ آريٍّ مُبَجَّل.

كان نيتشه مقلقًا، مثيرًا للجدل ومؤثرًا، وتعرض لسوء فهمٍ نظاميٍّ، وتعد قراءته جدًّ ممتعة، فنثره الممتاز هو ما يجذب كثيرًا منا إليه في الأساس. يمكنك أن تمضي وقتك بعد الظهيرة في التهام كلماته مبتسمًا من فكاهته تارة ومندهشًا تارة أخرى من عباراته الظلامية. وقد تقضي عمرك كله بعد ذلك في محاولة فهم مراميه.

بدأت حياة نيتشه القصيرة في الخامس عشر من أكتوبر - الذي يصادف أيضًا عيد ميلاد سَمِيِّه فريدريك فيلهالم الرابع ملك بروسيا - في مدينة روكِن، مملكةِ بْروسيا. كان والده لودفگ كاهنًا لوثريًا، وكانت أُمه فرانزيسكا ابنة كاهن لوثريٍّ أيضًا. ويجدر بنا التفكير هنا في ما لهذا الإغراق في اللوثرية في حياة نيتشه المبكرة، من آثارٍ على عدائه الشديد للدين لاحقًا. كذلك الأمر بالنسبة لواقعة أخرى، وهي فقدان أبيه عقله عندما كان نيتشه في عمر الخامسة - إِذ هناك بعض التخمينات، ولو أنها غير مرجحة، عن كون خَبَل نيتشه وراثيًا. بعد انهيار الأب، عاش نيتشه رفقةَ أخته وأمه في كنف عائلة الأخيرة، المتكونة من جدته وخالتيه. حصل نيتشه على تعليم كلاسيكي ممتاز في مدرسة داخلية مشهورة، حَتى انتقل أخيرًا إلى جامعة بون لدراسة اللاهوت. وسرعان ما انصرف عن اللاهوت لدراسة الفيلولوجيا في جامعة لايبزگ، تعتريه من حين لآخر نزوة دراسة الكيمياء. وفي لايبزگ اكتشف نيتشه أشد المؤثرين فيه في حياته المبكرة: شوبنهاور، والمادّوي فريدريك ألبرت لانج، وفاگنر. كذلك في فترة دراسته في جامعة لايبزگ التقط نيتشه عدوى مرض الزهري (السفلس) في أحد المواخير على الأرجح، ويبدو أنه كان - في ما عدا هذه المرة - زاهدًا في الجنس طيلة حياته.

بعد أن خدم مدة قصيرة في الجُندية، إِذ سُرِّح منها مبكرًا لإصابةٍ في صدره، إِذ اعتلى صهوة حصانٍ بتهورٍ زائد فضرب صدره بنتوء في السرج، وعلى نحوٍ مفاجئ نوعًا ما، عُرِض على

نيتشه أن يدرِّس الفيلولوجيا في جامعة بازل، إذ لم يكن قد أكمل حينها أطروحة الدكتوراه، لكن ثقة أساتذته الكبيرة به ومواهبَه الفائقة جعلته يحصل على هذه الوظيفة في النهاية، ولم يكن حينها قد جاوز الأربعة والعشرين ربيعًا.

سرعان ما أخذ نيتشه إجازةً من عمله الجامعي ليخدم كمسعفٍ في الحرب الفرنسية البروسية، وعند عودته إلى الجامعة كان مصابًا بالزُحار والديفتيريا. ورغم أنه بدأ كتابة أول كتبه ومارس مهامه التدريسية في الجامعة، إلّا أنه كان عليلاً على الدوام. عانى نيتشه من عدد من المشاكل الصحية منذُ طفولته المبكرة - الشقيقة، والأرق، وضعف البصر، واضطراباتٍ مِعَديَّة يرجح أنها ناتجة عن القرحة. هكذا اضطره اجتماع أمراضه الجديدة مع تلك القديمة إلى التقاعد من وظيفته الجامعية. وقبل أن يصيبه الخبل، قضى نيتشه بقية حياته معدوم العافية متنقلاً من نُزُلٍ إلى آخر - حَيثُ كان عزاؤه الوحيد هو إمكانية الانتحار، كما اعترف يومًا - عاكفًا على كتابة ونشر عدد كبير من الكتب والمقالات، مالئًا صفحات ما لا يحصى عدده من الدفاتر في أثناء ذلك.

في مدينة تورينو في يناير 1889، وبعد أن رأى حوذيًا يضرب حصانه، انفجر في نيتشه شيءٌ ما، فهرع نحو الحصان معانقًا إياه، ثُمَّ انهار فاقدًا عقله. قضى نيتشه الأعوام الأحد عشر التالية من حياته في ملجأ في بازل، أو تحت عناية أمه حَتى ماتت فنابتها أخته في العناية به. ولم يُشْفَ بعد ذلك أبدًا. يُشتبَه أن نيتشه عانى مرض الزهري العصبي. وكما لو أن كل هذه المصائب لم تكن كافية، لم تدخر

أخته التي لا يعرف المرء كيف يصفها، نعم، لم تدخر جهدًا لتدمير الكثير من إرث نيتشه الفكري، ويمكن أن يكون لدوافعها من وراء ذلك علاقةٌ بالتوظيف الكارثي لفلسفته من قِبَل النازيين. مع أن من الواضح أن نيتشه كان ليدين توظيفهم ذاك. إذ لم يكن يعير أهمية للوطنية الألمانية خصوصًا وللسياسات الحزبية عمومًا.

الحقيقة والقِيَم

يستحيل طبعًا أن نناقش، بأدنى مستوىً من التفصيل حتى، مجلدات نيتشه الكثيرة، بيد أنه يمكننا أن نتفكر في بعض الموضوعات التي تتكرر في العديد من أعماله. أحيانًا، قد تُعتبَر كتاباتُ نيتشه بشكلٍ خاطئ على أنها دروسٌ في العدمية nihilism، أي الرؤية القائلة بعدم وجود تبرير أو معنىً للقيم. يفهم بعضهم أن نيتشه يرى أن لا وجود لمعايير أخلاقية، وأن الحقيقة لا قيمة لها، وأن الدين في طريقه للانحلال أو الموت، وحقًا يقول نيتشه بكل هذا أو بما يقاربه. على أنه لم يصل من كل ذلك إلى العدمية؛ على العكس من ذلك، يرى نيتشه أن العدمية هي نقطة الانطلاق. إذ يرى أن البنية التأويلية والفكرية الغربية الأساسية، أيْ ما تتضمنه من مفاهيم نستخدمها نحن جميعًا لإصدار الأحكام القِيَمِيَّة، نعم، لم تعد تلك البنية قادرة على أن تساعدنا على الاستمرار. ربما كان ممكنًا للكائنات البشرية يومًا ما في الماضي أن تؤمن بفكرة أن مصدر القيم هو شيءٌ ما خارج العالَم (وليكن الربُّ أو المطلق)، لكن هذا لم يعد ممكنًا. إذ أننا

على شفا أزمة روحية، ونحتاج إلى شيءٍ جديد نستند إليه، وإلّا فسنتردى في مهاوي العدمية أو أسوأ من ذلك.

ينظر نيتشه إلى هذه الأزمة بعينين شبه مبتسمتين، ذلك أنه يرى فيها نوعًا جديدًا من الحرية، حرية أن نجد القيمة لأنفسنا. وكانت أشهر عبارة له في التعليق على هذه الأزمة هي (مات الرب)، ولا تخفى على القارئ نبرة السعادة التي يحملها صوت نيتشه هنا. لنتأمل الفقرة الآتية:

« في الواقع، يشعرنا خبر (موت الإله القديم)، نحن معشر الفلاسفة و(الأرواح الحرة)، نعم، يشعرنا أن نور فجرٍ جديد يغمرنا، فتمتلئ قلوبنا امتنانًا، دهشةً وعرفانًا وترقبًا. أخيرًا، ها هو الأفق يبدو رحبًا من جديد، وإن لم يكن مشرقًا، يمكن لسفننا أخيرًا أن تمخر عباب البحر وليكن ما يكون، وإنها لرخصة لكل العطشى للمعرفة أن يرتكبوا كل مجازفة، البحر، بحرنا، ها هو ذا مبسوطٌ أمامنا من جديد، ربما لم يوجد قط (بحرٌ مفتوح) كهذا من قَبل ».

لمعالجة نيتشه للقيم الأخلاقية طابعٌ تعليمي، فهي تجسيدٌ لتصوره للتفكير الحر في ضوء معرفتنا أن التصورات الحالية للقيم قد أفلست. ورغم أن بعضهم ينكرون هذا، إلّا أن تعاطيه مع هذا الأمر فلسفيٌّ وفيلولوجيٌّ في آنٍ معًا، كما إنّه شبه تاريخي، ويحوم أحيانًا قرب التحليل النفسي. فبتعريته للمعنى والتاريخ المزعومَين لقيمنا الأخلاقية، يأمل نيتشه أن يقوضها، أن يكشفها على حقيقتها، ثُمَّ إنّ يستبدلها بأفضل منها.

من السهل جدًا أن يضل المرء طريقه وسط كل هذا، بسبب أسلوب نيتشه أساسًا - ذلك أنه يُحِل البلاغةَ والنثرَ أحيانًا محلَّ الوضوح والمحاجَّة. يصف نيتشه نفسه بأنه (لا أخلاقي immoralist)، ما يوحي بأنه منسلخٌ عن كل تصورات الأخلاق، لكنه يطمح في الحقيقة إلى رفض كل التصنيفات الأخلاقية الغربية الحاضرة فحسب. يقول نيتشه أيضًا إن الشخص العظيم هو (خالقٌ للقيم)، ويرى بعضهم في هذا نوعًا من النسبوية الراديكالية أو الإيگوية egotism، الرؤية القائلة إن على كل فردٍ أن يتصرف بناءً على فكرته الخاصة عن الصواب والخطأ، وربما أن يسعى إلى مصالحه الشخصية فحسب. ويرجح أن هذه قراءةٌ خاطئة أخرى لنيتشه. ففي الواقع، يطالبنا نيتشه بالعودة إلى المفاهيم الأخلاقية التي حملها قدماء الإغريق. فالأخلاقية، عند كلٍّ من نيتشه وبعض الإغريق في الأقل، تعتمد على الطبيعة البشرية، وعلى وجه الدقة، هي تعبيرٌ عن ما هو متفوقٌ فينا. على أن الطبيعة البشرية عند نيتشه ليست عالمية - أيْ أن طبائعنا مختلفة، ويؤدي هذا لأن يتوصل الناس المختلفون إلى تصوراتٍ مختلفةٍ للتفوق، أيْ أخلاقًا مختلفة، ويتبعونها.

الأخلاق وإرادة الاقتدار

من وراء كل ذلك، يصنع نيتشه فصلًا بين أخلاق السادة وأخلاق العبيد. ففي النوع الأول من الأخلاق، يصف النبلاءُ أو أعضاء الطبقة المتسيدة أفضلَ ما فيهم بأنه (الخير) (الصدق، القوة، الاعتداد بالنفس) بينما يصفون ما يزدرونه في أولئك

الذين يقعون تحت حكمهم بأنه (سيّئ) (الضعف، والتردد، والأكاذيب، والضعة). أما العبيد، وخصوصًا ذوي النزعة الدينية، فيرون الأشياء بطريقة مختلفة. ففي عجزهم وعدم قدرتهم على ممارسة أي نوعٍ من السلطة على سادتهم، يَقلِبون أخلاق السادة. هكذا يصبح (الخير) عندهم هو الضعف، والخنوع، والمعاناة، والخسران، بالإضافة إلى الصفات التي يحتاجها الضعيف بأكبر قدر: العطف، والتواضع، والصبر، والتودد. أما (الشر) عندهم فهو كلمة إدانة يطلقها هؤلاء الضعفاء على خصائص الأقوياء التي يكنون لها أشد الكراهية: عافيتهم، وسلطتهم، وقوَّتهم. يكتب نيتشه: « ... إن البؤساء هم وحدهم الخيرون، إن الفقراء، العاجزين، المنحطين هم الخيرون دون غيرهم، إن المعذبين والمرضى والمحرومين والقِباح هم وحدهم الصالحون، وحدهم من يباركهم الرب ... أما انتم، معشر النبلاء والأقوياء، فأضدادهم الأشرار، الوحشيون والشهوانيون النهمون، الكافرون أبد الدهر ... ».

يرى نيتشه أن (ثورة العبيد) في الأخلاق قد طبَّعتنا بأخلاقهم، وفي هذه اللحظة التاريخية الغريبة من الحرية، فإن ما نحتاجه هو ما يشبه العودة إلى أخلاق السادة.

الإنسان والسوبرمان

تتمثل هذه العودة عند نيتشه بالـ(Übermensch) (الإنسان الفائق أو الإنسان الأعلى)، الكائن الذي تجاوز ما كنا نعرف

أنفسنا به على الدوام بوصفنا بشرًا، أيْ نظام القيم الذي يتفتت حاليًا. البشرية، كما هي الآن، شيءٌ ينبغي تجاوزه، فالإنسان الفائق هو « البرق اللامع الخارج من غمام الإنسان المظلم »، إنه المثال الجديد الذي ينبغي السعي نحوه.

يَصِم نيتشه الآمال والأوهام الترانسيندينتالية أو الدينية التي تميز نظامنا الحالي المتهاوي للقِيَم بأنها (بشرية، مفرطةٌ في البشرية): ويعني بذلك الإيمان أن الفضيلة تتمثل في الامتثال لمشيئة ربٍّ ميت، الإيمان بأن المكافآت المتخيلة في الحياة الآخرة تبرر على نحوٍ ما الاستكانة والخسران في هذه الحياة، وهكذا. يرفض الإنسان الفائق كل هذا، شاقًا طريقه في العالم وفقًا لمشيئته الخاصة.

تُقَوْلِبُ فكرة الإرادة - إرادة الاقتدار بالتحديد - قدرًا كبيرًا من تفكير نيتشه. توحي بعض الملاحظات الهذرية التي كتبها نيتشه في دفاتره أنه كان يتعابث بفكرةِ أن إرادة الاقتدار هي كل شيء، أي إنّها المحرك الأساسي وراء كل الحقيقة أو أنها المبدأ التفسيري الجوهري. تظهر إرادة الاقتدار في أعماله المنشورة أولًا على أنها مجرد واحدٍ من الدوافع، أنها سعيٌ إلى السيطرة، لكن من الواضح أن نيتشه غير رأيه لاحقًا فأعطاها أهمية أكبر بكثير. يؤكد نيتشه على لسان نَبِيِّه زرادشت أن الحياة كلها إرادة الاقتدار. وفي الأعمال اللاحقة، يصفها نيتشه بأنها (غريزةٌ مُرَغِّبَةٌ بالحياة)، ويمكن أن نتصور إرادة الاقتدار، في أقل تقدير، على أنها نوعٌ من المَيل الحيواني لإثبات الذات، موجودٌ فينا جميعًا.

وبمزج هذا التأويل مع ملاحظاته عن ما هو خيِّر، يمكن للمرء أن ينطلق نحو فهم نصوص نيتشه الغامضة.

لكننا لا نريد من قراءة نيتشه مجرد الفهم؛ بل نتطلع إلى الحقيقة. فإذا كان ما يطرحه نيتشه هو تصورٌ جديدٌ للأخلاق، فلا بُدَّ له من أن يحتوي بعض النصح إذًا، أليس كذلك؟ أي لا بُدَّ له من أن يعطينا أفكارًا حول موضوع محدد: كيف نعيش؟ أن يعطينا أفكارًا حول ما يجب علينا أن نعطيه قيمة، وتصورًا حول الأفعال الصالحة والطالحة. يمكننا القول إن نيتشه يطلب منا بعض العودة إلى الإغريق، أي إنّه يجب علينا أن نجد قيمتنا الخاصة، لكن دون إرشاداتٍ إضافية، ألَا يبدو كل هذا بلا معنى؟

لو قُدِّر لنيتشه أن يسمع هذه الأسئلة، فالأرجح أنه سيرتجف غيظًا من فكرة هذا النوع من الاعتراضات – فكرة الاعتراض ذاتها. إِذ يرى نيتشه أن الكائنات البشرية شبعت حَتى التخمة من الإرشادات والمواعظ، وسمعت وأطاعت واتَّبعت بما فيه الكفاية أيضًا. فإن كان لنا أن نتجاوز غرائز القطيع – عين الغرائز التي تنبثق عنها اعتراضاتٌ كهذه – فلا مناص لنا من أن نفكر لأنفسنا.

أهم أعماله:

- مولِد التراجيديا The Birth of Tragedy: إعادةُ صياغةٍ للثقافة الإغريقية على الهيئة الديونيسية الجامحة، لا على القالب الأبولوني المهذب.

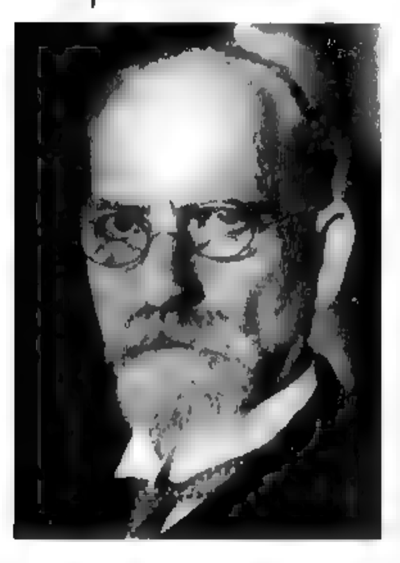
- بشريٌّ مفرطٌ في بشريته Human, All – Too – Human: تشكيلةٌ من العِبَر البليغة عادةً والمحيرة أحيانًا حول طيفٍ واسعٍ جدًا من المواضيع. يظهر مفهوم نيتشه عن إرادة الاقتدار في هذا الكتاب.
- هكذا تكلم زرادشت Thus Spoke Zarathustra: من أهم كتابات نيتشه. ويروي تطور زرادشت الذي يبشر بالإنسان الفائق.
- ما وراء الخير والشر Beyond Good and Evil: رؤية نيتشه في الأخلاق، ويتضمن كذلك تعبيرًا ناضجًا عن مفهوم إرادة الاقتدار.
- جينيالوجيا الأخلاق The Genealogy of Morals: يمكن اعتباره نقدًا للأخلاق المسيحية، يتعرض بالنقد اللاذع أيضًا للكهنوت. وينتهي بتعبيرٍ عن المنظورية perspectivalism.



نيتشه مع تلميذه النجيب بأول ري ولو سالومي، صورةٌ طريفةٌ بالنظر إلى مقولة نيتشه: «أذاهبٌ إلى المرأة أنت؟ لا تَنْسَ سوطك».

إدموند هوسرل

1858 - 1938م



كان إدموند هوسرل مؤسس فلسفة الفينومينولوجيا، الفلسفة التي صارت لاحقًا من أبرز معالم فلسفة القرن العشرين.

إن ولع هوسرل باختراع كلماتٍ جديدة، واشتقاق معانٍ جديدةٍ لكلمات قديمة، يجعل قراءة فلسفته أمرًا عسيرًا. ولا يعتبر المختصون بهوسرل هذا الأمر سيئًا، بل على العكس من ذلك، لا شيء أحب إلى نفوسهم من التحدث مع بعضهم عن تعليق الحكم epochés، الاختزال الشكلي Eidetic reduction، النيوماتا noemata، الآفاق horizons، والهيولى hyle. ولئن كان هذا غير محبب في العادة، لكن في حالة هوسرل، يمكننا أن نتفهم دوافعه لاختراع هذه المفردات التقنية، ذلك أنه ابتكر

مقاربة فلسفيةً جديدة، مقاربةٌ هيمنتْ على الجزء الأكبر من الفلسفة القارية في القرن العشرين.

سمى هوسرل مقاربته هذه (الفينومينولوجيا)، التي تتمثل بأعم معنىً لها، في تحليل وتفسير بُنَى التخبار الواعي. يمكن تعقب اهتمام هوسرل بالوعي إلى سنوات تكوينه – تكوين هوسرل – وتأثير أساتذته.

وُلِد هوسرل في الثامن من نيسان في بروسنيتز، مقاطعة مورافيا، التي كانت ضمن الإمبراطورية النمساوية، وتقع ضمن جمهورية التشيك حاليًا. عندما بلغ العاشرة من عمره، أرسله والده، الذي كان يعمل تاجر ملابس، أرسله إلى فينًا للدراسة الثانوية. لكنه سرعان ما انتقل للدراسة في مدرسة عامة في مدينة أولمتز. ورغم أنه لم يظهر أداءً استثنائيًا في المدرسة، إلّا أنه كان شغوفًا بالعلم والرياضيات. ثُمَّ تخرج العام 1876 وبدأ مسيرة في دراسة كل من الفيزياء، والرياضيات، وعلم الفلك، والفلسفة، في جامعات لايبزگ، وبرلين، وفينًا. حصل على الدكتوراه العام 1882 عن أطروحته الموسومة « إسهاماتٌ في نظرية حساب المتغيرات ». ثُمَّ اتخذ بعد ذلك ما يمكن عده الخطوة الفاصلة في حياته الفكرية عندما انتقل إلى فينًا ليدرس مع الفيلسوف والسيكولوجي الألماني فرانز برينتانو Franz Brentano العام 1884.

تكمن أهمية برينتانو في أنه طور مفهوم القصدية intentionality، الذي يعد مركزيًا في الفينومينولوجيا. يشير

مصطلح القصدية إلى مُوجَّهيَّة الوعي، أي إنّ الوعي هو دائمًا وعيٌ بشيءٍ ما. وكما عبر برينتانو في وصفه الشهير:

« تتميز كل ظاهرة عقلية بما سماه سْكُولائيو العصور الوسطى باللاوجود العقلي (القصدي) لموضوعٍ ما، وبما يمكن أن نسميه، وإن لم يَخْلُ هذا من بعض الغموض، نعم، أن نسميه إحالةً إلى محتوىً ما، تَوَجُّهًا نحو موضوعٍ ما ... تحتوي كلُّ ظاهرةٍ عقليةٍ ضمن ذاتها شيئًا ما كموضوعٍ، رغم أن آلية ذلك تختلف من ظاهرةٍ إلى أخرى. ففي عملية العرض، يُعرَضُ شيءٌ ما، وفي التحكام judgment، يُثبَتُ شيءٌ ما أو يُنفى، وفي الحب يُحَبُّ شيءٌ ما، وكذا في الكره، الرغبة، إلخ ». (كتاب **علم النفس من وجهة نظر إمبريقية Psychology from an Empirical Standpoint**).

أما هوسرل بدوره، فقد عبر عنها كما يلي:

إن التعبير الاصطلاحي ... لتعيين السمة الأساسية للكينونة كوعيٍ، كوعيٍ بشيءٍ ما، هو القصدية. ففي الاستحضار العفوي لهذا الموضوع أو ذاك في الوعي، يجري توجيهنا باتجاهه (نِيَّتنا intentio) تذهب باتجاهه. (كتاب **مقدمة في الفينومينولوجيا Introduction to Phenomenology**).

ليس فهم هذه الفكرة الأساسية صعبًا، فهي تعني: أن الوعي، في مختلف نواحيه، موجَّهٌ دائمًا نحو موضوعٍ ما. فمثلاً، قد يدرك المرءُ كلبًا، يرغب في المثلجات، يَحكم في خلافٍ ما، يتذكر حفل عيد ميلاد، أو يجلس متأملاً غروب الشمس. مع ذلك

فإن هذه الفكرة تتعقد بازديادٍ متعاظمٍ كلما تعمقنا في التفاصيل. على سبيل المثال، فكِّر في حالة الهلوسة: إذا كان شخصٌ يعتقد أنه يرى طائر العنقاء، وعلى اعتبار أن الوعي موجَّهٌ بالضرورة نحو موضوعٍ ما، فهل طائر العنقاء في هذه الحالة شيءٌ حقيقيٌّ بمعنىً ما؟ كان رد برينتانو - رغم أنه ما زال موضع جدلٍ بين المختصين، ورغم أن برينتانو نفسه لم يصل إلى رأيٍ نهائيٍ فيه - هو أن لذلك الموضوع نوعًا من الوجود في نطاق العقل. ولم يوافقه هوسرل على ذلك: إِذ حاجَّ أن الوعي هو مُجرَّدِ مسألةِ كما لو أنَّ لموضوعٍ ما، أما وجود أو عدم وجود مواضيع الوعي، فتلك مسألة ثانوية.

الاختزال الفينومينولوجي

إن أمثل طريقة لتكوين فكرةٍ عما يعنيه هوسرل هنا هي بأن نتأمل فكرته للـ (الاختزال الفينومينولوجي). ربما تعد الأخيرة التقنية الفينومينولوجية المركزية. وتشتمل على طريقة خاصة في التعاطي مع المواضيع التي تظهر للوعي. فبدلاً من معاملتها كمواضيع يومية اعتيادية - على سبيل المثال، كلبُ جارك ذو الطوق الأحمر - لدينا أفكارٌ ونظرياتٌ عنها بالفعل، سنعاملها ببساطةٍ كمظاهر. سنجعل وجودها (بين قوسين)، ونُعَلِّقُ (موقفنا الطبيعي) تجاهها، لكي نعتبرها، على نحوٍ محض، كما تظهر للوعي؛ وسنبقى محايدين في ما يتعلق بالسؤال عن وجودها.

أمِلَ هوسرل أن يمَكِّنَنا التركيز على التخبار المحض بهذه الطريقة أن نعرف شيئًا عن البنية التي تشكل مُوَجَّهِيَّة الوعي. على أن هذا التشديد على العناصر الذاتية للتخبار قد أدى إلى اتهام هوسرل بأنه فيلسوفٌ مثالويٌ بنحوٍ ما، أي إنّه لا يؤمن أن للعالم حقيقةً مستقلة عن تخبارنا له. لا يصعب أن ندرك الأسباب التي جعلت هؤلاء الناس يخلصون إلى هذه النتيجة بخصوص هوسرل. وفي الواقع، فإن هوسرل نفسه سمى مقاربته بالمثالوية الترانسيندنتالية، والأكثر من ذلك، حاجَّ هوسرل أن الوعي يُشَكِّل مواضيعه. مع ذلك وفي آن واحد، يقول هوسرل أنْ لا شك في أن العالم موجود.

للوهلة الأولى، قد يبدو هذا تناقضًا، واعتبره بعض المعلقين كذلك فعلاً. وفي الواقع، فإن واحدًا من النقود الرئيسية الموجهة لمقاربة هوسرل هو أنه عالقٌ في نطاق المظاهر، أي إنّه، مِثل ديكارت، لا يوفر طريقةً سهلة للانطلاق من الذاتي إلى الموضوعي. لا يخلو هذا الأمر من مفارقة مضحكة، ذلك أن مشروع هوسرل الأوسع كان يهدف أساسًا إلى تدشين أساسٍ موضوعيٍّ لكل المعرفة. كان هوسرل معجبًا حقًا بمنهج ديكارت في الشك الراديكالي، لكنه شعر أنه ينبغي الذهاب بها إلى أبعد مما ذهب ديكارت، ومن هنا كان إصراره على أن الاختزال الفينومينولوجي يتطلب بالضرورة أن نضع (بين قوسين) كلَّ ما نعتقد أننا نعرفه عن العالم. وكانت النتيجة هي هذا التوتر بين الذاتي والموضوعي.

الوعي والعالم الخارجي

رغم كل ذلك، هناك في الأقل معالمُ طريقٍ للخروج من هذا الذي يبدو تناقضًا، أيْ زعمُ أن الوعي يشكل المواضيع التي هو موجَّه إليها وفي نفس الوقت هناك عالمٌ خارجيٌّ له حقيقته الخاصة. يبدو أن هوسرل في ما يخص هذه المسألة يرى أن ما يأتي من الخارج ليس كافيًا لِنَحْتِ وعينا به. لفهم ما يرمي إليه هنا، لنتأمل، على سبيل المثال، ما يحدث عندما ننظر إلى الشارع في ليلة مليئة بالضباب. سوف نرى أشكالاً، ومع ذلك فإن ما تبدو عليه هذه الأشياء بالضبط يختلف من أحدنا إلى الآخر بناءً على تجاراتنا السابقة، اهتماماتنا، هوياتنا الثقافية، وهكذا. ولنوضح هذا المثال إلى أبسط ما يمكن، نقول إن الشخص الذي أمضى كل حياته في أدغال الأمازون سوف يرى في الشارع أشياء تختلف عن الأشياء التي يراها شخصٌ آخر قضى كل حياته في المدن. وبهذه الطريقة، يشكل الوعي ما نراه، أي إنّه فعالٌ في تشكيل تجارنا للعالم الخارجي.

تأثير الفينومينولوجيا

كان للفينومينولوجيا تأثيرٌ هائل. ففي عالم الفلسفة، تشكل الفينومينولوجيا عماد أعمال مفكرين كهايدگر، سارتر، وميرلوبونتي Merleau – Ponty. وقد أهدى هايدگر عمله العظيم (الكينونة والزمان Being and Time) إلى هوسرل (رغم أنه حذف هذا الإهداء من الطبعات اللاحقة)، أما سارتر في كتابه (الكينونة

والعدم Being and Nothingness) فقال إن « كل الوعي، كما قال هوسرل، هو وعيٌ بشيءٍ ما »، واستخدم هذه الفكرة لتكون الأساس الذي بنى عليه نظريته الوجودية في الحرية البشرية.

كان للفينومينولوجيا تأثيرٌ خارج نطاق الفلسفة أيضًا. على سبيل المثال، في العلوم الاجتماعية، استقطب مفهومُ هوسرل (عالَمُ الحياة lifeworld)، أيْ عالَمُ حيواتنا اليومية المُعتبَر كتحصيل حاصل، بل استقطب هذا المفهوم اهتمامًا كبيرًا. إذ قضى السوسيولوجي ألفرد شوتز Alfred Schutz مثلاً جزءًا معتبَرًا من حياته الفكرية في شرح بنى عالَم الحياة بوصفها - البُنى لا الحياة - في آنٍ واحد مُشكَّلَة ومُختبَرَة من قِبَل الكائنات البشرية. هكذا نجد أنه يحاجّ في كتابه (فينومينولوجيا العالَم الاجتماعي The Phenomenology of the Social World) أننا نختبر عالَمَ الحياة على أنه عالمنا الطبيعي، عالَمٌ نتعامل معه كتحصيل حاصل، كشيء مُسَلَّم به، وننطلق فيه ساعين لتحقيق مشاريعنا وخططنا. ومِنْ ثَمَّ فإن الأمر يتطلب أن نتلقى ما يشبه صدمةً كيما نخرج من حدود هذا العالم وندخل في نطاق عالَمٍ آخر. على أن صدماتٍ كهذه، بحسب شوتز، ليست نادرة الحدوث في مسارات حيواتنا. إذ يذكر، كمثالٍ، صدمة النوم باعتبارها انتقالاً إلى عالَم الأحلام؛ وكذلك (القفزة) الكيركيگاردية إلى عالَم التخبار الديني؛ والانتقالة التي تحدث مع رفع الستارة في مسرحٍ ما.

من الصعب أن يخرج المرء باستنتاجاتٍ قطعية حيال أهمية هوسرل كفيلسوف. فمع أننا غادرنا ذروة سطوع نجم الفينومينولوجيا كفلسفة منذُ فترة ليست بالقصيرة، إلّا أنه يبقى شخصيةً رئيسيةً في الإرث الفلسفي القارّي. فضلاً عن ذلك، بدأ عددٌ من الفلاسفة التحليليين، بالتحديد أولئك العاملين في حقل فلسفة العقل، بدأوا بأخذ أعماله مأخذ الجد. مع ذلك فالمرجح أنه سيبقى هامشيًا إلى حدٍ ما بين مجمع أعلام الفلسفة، وذلك لسببين. أولاً، أسلوبه في الكتابة، إذ لن نكون ظالمين إن قلنا إن أسلوبه لم يكن جيدًا، ولا شك أنه يشكل عائقًا في طريق فهمٍ أعمق لأعماله. وثانيًا، أنه لم يكمل المهمة الفلسفية التي أخذها على عاتقه، ففي النهاية، لم يستطع هوسرل تحقيق هدفه بتدشين أسسٍ متينةٍ لكل المعرفة البشرية.

كانت سنوات هوسرل الأخيرة حافلة بالأحداث وصعبة أيضًا. فصعود النازية حرمه من استخدام المكتبة العامة في جامعة فرايبرگ، الجامعة التي درَّس فيها حَتى العام 1928، ثُمَّ جرى إقصاؤه عمومًا من الحياة الأكاديمية في ألمانيا. على أنه تابع عمله، مستعينًا بجولاته اليومية رفقةَ صديقه ومساعده البحثي يوجين فينك Eugen Fink، زيارات من زملائه الفلسفيين، والدعوات التي تلقاها لإلقاء محاضرات خارج البلاد. العام 1973، مرض هوسرل، ومع بداية العام 1938، كان واضحًا أنه لن يعيش طويلاً. لكنه بقي فيلسوفًا حَتى النهاية. عند اقتراب موته، رفض

هوسرل تلقي الدعم الروحي، قائلاً إنه عاش كفيلسوفٍ ويريد أن يموت كفيلسوف أيضًا.

أهم أعماله:

- **استقصاءاتٌ منطقية Logical Investigations**: مجلدان، الأول هو نقدٌ لـ (سيكولوجية psychologism) في دراسة المنطق. أما الثاني فهو تحليلٌ للموضوعات الأساسية في المنهج الفينومينولوجي.
- **أفكار: مدخلٌ عامٌّ إلى الفينومينولوجيا الخالصة Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology**، ثلاثة مجلدات: شرحٌ صعبٌ جدًا للموضوعات الأساسية في الفينومينولوجيا. يُدخِل الكتابُ و/أو يطوِّر الكثير من المفاهيم الملحقة بمقاربة هوسرل.
- **المنطقان الصوري والترانسيندنتالي Formal and Transcendental Logic**: يعالج الكتاب الأُسُسَ الفينومينولوجية للمنطق الصوري. وهو كتاب عسير الفهم أيضًا على من لم يألفوا هوسرل.
- **تأملاتٌ ديكارتية Cartesian Meditations**: ربما هو أسهل أعمال هوسرل المتأخرة، ويتألف من سلسلةُ محاضراتٍ ألقاها في السوربون. يركز أساسًا على فينومينولوجيا الأنا ego، والعمليات التي تُنشئ وتُشَكِّلُ التَذَات intersubjectivity.

- **أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانسيندنتالية Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology**: في هذا الكتاب، يبتعد هوسرل عن الاهتمامات الأكثر تجريديةً التي طبعت أعماله الأقدم، إذ يهتم هنا بعالَم الحياة. وهو من أكثر كتب هوسرل تأثيرًا، خصوصًا أنه وسع الفينومينولوجيا لتشمل العلوم الاجتماعية.



بُقَع رورشاخ Rorschach، ما نراه في هذه الأشكال يعتمد على من نكُون، كذلك يقول هوسرل أن كيفية إدراكنا للعالَم الخارجي، تُشَكِّلها تجاربُنا في العالَم واهتماماتُنا، وعيُنا بأكمله.

جون ديوي

1859 - 1952م



بالإضافة إلى كونه سيكولوجيًا ومُصلحًا تربويًا تقدميًا، كان جون ديوي أيضًا من أكثر الفلاسفة الأمريكيين تأثيرًا في القرن المنصرم. ويُحسَبُ مع بيرس ووِيليام جيمس على المدرسة البراگماتية في الفلسفة.

ولد ديوي في العشرين من أكتوبر في برلينگتون، فيرمونت، الولايات المتحدة، الابن الثالث بين أربعة أبناء لأرتشيبالد ديوي ولوسينا ريتش. ترعرع جون ديوي في ظروفٍ متواضعة. ولئن كان عمل والده كبقالٍ كافيًا لتأمين معيشةٍ مريحة للعائلة، إلّا أن الأب لم يكن طموحًا في ما يخص أبنائه، رغم أنه اعتاد قراءة أعمال روبرت بيرنز لهم، كما كان شغوفًا أيضًا بشكسبير وميلتون. ومع

ذلك فقد كان ليقنع من أبنائه أن يكبروا ليكونوا تجارًا. على أن والدة جون، التي تصغر أباه بعشرين عامًا، كانت شخصيةً مختلفة، إذ كانت أكثر اتقادًا وطموحًا، وإلى إلحاحها تعود متابعة الأبناء الثلاثة الناجين - مات أكبرهم رضيعًا - لتعليمهم في جامعة فيرمونت.

وفي مرحلة الدراسات الأولية في الجامعة، زُرِعَت في ديوي لأول مرة بذور الاهتمامات الفكرية التي طبعت حياته لاحقًا. وبالتحديد، تعرف ديوي في تلك الفترة لأول مرة على الفكر التطوري، وبقيت الدروس التي تعلمها معه لبقية حياته. في عالَم الحقبة قبل الحديثة، كان يُنظَرُ إلى الكائنات الحية والأنواع الحية على أنها كياناتٌ محدَّدةٌ وغير قابلة للتغير، وأنها صنيعةٌ خالقٍ خيِّر. مزقت نظريةُ دارون هذه الفكرةَ إربًا، إذ بينت أن العالم الطبيعي في الواقع ديناميكيٌّ ومتغير، وأن الكائنات والأنواع تتغير باستمرارٍ بتفاعلها مع بيئتها. أصبحت فكرة التغير التفاعلي هذه مركزيةً في تصور ديوي للطبيعة البشرية. إذ رفض فكرة أنَّ للبشر جوهرًا أساسيًا، مع كل ما تتضمنه هذه الفكرة بخصوص غايات حيواتهم، والوسائل التي توظَّف للوصول إلى تلك الغايات، بدلاً من ذلك، حاجَّ ديوي أن الكائنات البشرية تتشكل من تفاعلها مع النواحي العديدة من بيئتها. أي إنّ البشر بكل المقاييس مُنتَجٌ لعمليةٍ معيشة.

أدرك ديوي أن أهمية طريقة التفكير العلمي لا تقتصر على الفكر التطوري فحسب. كطالبٍ متخرج في جامعة جونز هوبكنز، حدث أن التقى ديوي بجي. ستانلي هول G. Stanley Hall،

وهو متخصصٌ في علم النفس التجريبي ويحظى بشهرة عالمية واسعة. أعجب ديوي كثيرًا بقوة المنهج العلمي، وقد حاول في كتاباته المبكرة التوفيق بينها وبين المثالوية الهيگلية. على أنه لم يفلح في ذلك، وبحلول بداية تسعينات القرن التاسع عشر، بعد أن عُيِّن في جامعة شيكاگو، تخلى ديوي عن مثالويته ليتجه صوب المقاربة الإمبريقية التي ظل متبنيًا لها طيلة الأعوام الستين التالية.

نظرية الاستقصاء

في القلب من هذه المقاربة تقع نظرية ديوي في الاستقصاء، التي كان هدفها أن تتبين كيف ينشأ التفكير من خلال تفاعل الناس مع بيئاتهم، وكيف أن مقياس صواب معتقدٍ ما – أو المعتقد الذي تدعمه تأكيداتٌ مُبَرَّرة – هو أنه يُسَهِّلُ الاستجابات الإشباعية نحو الظروف التي يواجهها الناس، أو بعبارةٍ أخرى، أن يوفر ذلك المعتقد قواعد ناجحة للسلوك.

إن أمثل طريقة لفهم هذه الفكرة هي بأن نأخذ في الاعتبار أولًا ما عناه ديوي بفكرة (العادة). كما رأينا، لم يعتقد ديوي أن للبشر طبيعةً ثابتةً جامدة. ومع ذلك يشير الواقع إلى أن الناس يميلون لأن يتصرفوا بطرقٍ يمكن التنبؤ بها إلى حدٍ ما. ذلك لأنهم تعلموا، من خلال عملية التنشئة الاجتماعية، عاداتٍ معيَّنةً مقبولة اجتماعيًا. وبهذه الشاكلة يشق الناس طرقهم في الحياة؛ أيْ أنهم تبنوا أنماط السلوك التي تنجح في تحقيق الأهداف المنشودة في ظروفٍ معيَّنة.

على أن هذه العادات تنهار أحيانًا، أيْ عندما يرى الناسُ أن الأفعال والاستجابات التي يستخدمونها لم تعد مجدية في الأوضاع التي يواجهونها، مِنْ ثَمَّ لا يعود بوسعهم المواصلة. وعند هذه النقطة تحديدًا يظهر النوع الأصيل من الشك الذي يستلزم القيام بالاستقصاء. في كتابه (هكذا نفكر How We Think)، أكد ديوي أن هذا النوع من الشك ليس تعرافيًا[1] cognitive محضًا، أيْ أنه ليس شكًا بالمعنى الفلسفي، بل هو شكٌ محسوس:

« في حال الغرابة الشديدة أو التحَيُّر غير العادي، فإن الصعوبة ... غالبًا ما تقدم نفسها في البداية كصدمة، كإزعاجٍ انفعالي، كدرجة ما من الشعور الضبابي باللامتوقَّع، بشيءٍ غريب، مُلغِز، ظريف، أو مُربِك. في مثل هذه الحالات، يقوم الناس حتمًا بملاحظة الوضعِ وإجراء الحسابات بعنايةٍ لفهم المشكلة بالضبط، أو استيضاح ملامحها الخاصة ».

بعد تشخيص وجود مشكلة نحتاج إلى التعامل معها، ولتجنب الطبيعة الضيقة إلى حدٍّ ما لمجموعة الحلول الممكنة، تبدأ المرحلة التالية في عملية الاستقصاء، وتتمثل في عزل العناصر

١– من التعْراف cognition، في السيكولوجيا والبيولوجيا وفلسفة العقل، يُقصد به عمومًا مجمل الوظائف والعمليات الذهنية للدماغ: الإدراك، التفكير، الحس، الشعور، الفهم، التخبار، إلخ. تُترجم الكلمة عادةً إلى (معرفة)، وهي ترجمةٌ توقع في إشكالات والتباسات ففضلنا اشتقاق هذا الاصطلاح الجديد تسهيلاً. (المترجم).

الأساسية في الوضع الإشكالي. وعندما يتحقق هذا، يتوجب بعدها أن نحدد عددًا من الفرضيات لحل تلك الصعوبة. إن هذه عمليةٌ إبداعيةٌ تخيلية، وتتضمن الذهاب إلى ما وراء معطيات الموقف « ... إنها عمليةٌ تخمينيةٌ جزافيةٌ إلى حدٍّ ما ... وتتضمن قفزةً ما، وثبةً لا يمكن ضمان صوابها على نحوٍ مطلقٍ مسبقًا، مهما كانت الاحتياطات التي اتخذناها » . (كتاب **هكذا نفكر**).

تتضمن المراحل الأخيرة من العمليةِ العملَ على مقتضيات الفرضيات المختلفة التي كونَّاها، ثُمَّ تأتي المرحلة الحاسمة، وهي التجريب:

« يخبرنا المنطق أننا إذا تبنينا الفكرة، فسيترتب على ذلك عواقب معيَّنة. حَتى هذه اللحظة، ما زال الاستنتاج فرضيًا أو مشروطًا. فإن محَّصْنا ووجدنا أن كل الشروط التي تتطلبها النظرية متحققةٌ، ووجدنا أن الخصائص المميزة التي تتطلبها البدائل المنافِسة غير متحققة، عندها يبلغ المَيل للتصديق والقبول بالفرضية حدًا لا يقاوَم تقريبًا » (كتاب **هكذا نفكر**).

يتضمن هدف هذه العملية إدخالَ معتقداتٍ جديدةٍ في نظام العادات الذي يتيح للناس التصرف على نحوٍ ملائمٍ تجاه أحداث حياتهم. فالصواب هو ما يَصْلُح، ما تَثبت فعاليته. وإذًا فبالنسبة لديوي، من الخطأ أن نعتقد، على خطى ديكارت، أن السؤال الإبستمولوجي الأساسي هو كيف لنا نعرف أن الأشياء الموجودة في عقولنا، أيْ مُدرَكاتنا، تطابق الحقيقة الخارجية.

عوضًا عن ذلك، فإن المَدار هنا هو على ما إذا كانت معتقداتنا توفر لنا قواعد للتصرف تساعدنا على التفاعل مع العالَم.

ثَمَّةَ نكتة مهمة هنا بخصوص المعتقدات الصحيحة أو الصائبة، أو (التوكيدات المبرَّرة) باصطلاح ديوي. كما الحال مع سي. أس. بيرس، يعتمد ديوي إبستمولوجيا تخطيئية. تشكل المعتقداتُ المعرفةَ عندما تؤكد جماعةٌ من الباحثين أو المتقصين الحقيقيين تلكم المعتقدات. على أن درجة التبرير تتباين، وكل المعتقدات تخضع للتنقيح، إِذ لا ينبغي لنا أن نغفل أن الظروف التي يظهر فيها الموقف أو الوضع المُشْكِل تتغير بفعل عملية إيجاد الحلول، العملية ذاتها.

يوسع ديوي نظريته في الاستقصاء إلى مجال الأخلاق. وتمامًا كما أنكر وجود جوهرٍ بشريٍّ ثابتٍ لا يعتريه التغير، كذلك أنكر وجود معايير أخلاقية مطلقة - سواء كان مصدرها سلطةً دينية أو فلسفية - تبقى صائبة حَتى عند تغير الظروف. وهكذا لا يعود الهدف من الفعل الأخلاقي هو الامتثال لمعيارٍ في السلوك، الأمر الذي لا يؤدي إلّا إلى الحد من التعبير عن الإمكانية البشرية، بل التعاطي مع كل موقفٍ برؤيةٍ تكفل بناءَه بطريقةٍ تجعله يوفر أفضل الفرص للإشباع البشري.

الأحكام القيمية

يمكن توضيح هذه النقطة بالتفكير بالطريقة التي نقوم بها بإصدار الأحكام القيمية. يرى ديوي أن الأحكام القيمية

هي أحكامٌ عملية، فهي تسوق سلوكنا تجاه الأشياء التي نقيمها (تقييماتنا). نحتاجُ إلى إصدار الإحكام القيمية عندما تضطرب نشاطاتنا الاعتيادية تجاه تقييماتنا بفعل وضعٍ أو موقفٍ مُشْكِل - على سبيل المثال، وجدتُ أنني لن أستطيعَ النوم إذا شربت القهوة في وقت متأخر من الليل. والمغزى من الحكم القيمي - ينبغي علي في هذا المثال أن أشرب حليبًا دافئًا بدل القهوة - هو تمكين المرء من اتخاذ خط جديدٍ للسلوك، إن كان ذلك مطلوبًا، كيما يستطيع حل الموقف الإشكالي. هكذا فإن أحكام القيم هي أدواتٌ وظيفتها أن تساعدنا على أن نعيش حياة أفضل.

لا يمكن الاشتغال بهذا النوع من التفكير الأخلاقي ما لم نُنَمِّ عادات التقصي الملائمة ذاتها لاكتشاف أشياء جديدة في ما يخص العالم. ومقياس مدى ملائمة حكمٍ قيميٍّ ما هو مدى فعاليته في العالم، بمعنى أنها تقاس بما إذا كان يؤدي إلى نتائج لها من القيمة بالنسبة لنا ما افترضناه - أيْ، قياسًا على المثال أعلاه، هل نعمت بنومٍ جيدٍ فعلاً بعد أن شربت الحليب الدافئ بدلاً من القهوة قبل النوم؟ إذًا فأحكام القيم، كما الأحكام التي نصدرها بخصوص الأشياء في العالم، تخضع للتحقاق الإمبريقي empirical verification. كذلك فهي بالضرورة مبدئية وقابلة للتنقيح في ضوء الظروف المتغيرة.

يتطلب العمل بالتفكير العلمي والأخلاقي باستخدام قواعد ديوي في نظرية الاستقصاء، نعم، يتطلب أن يكون الأفراد قادرين على التفكير المرن والمعقد. وواضحٌ أن لهذا مقتضيات

في ما يخص الطريقة التي ينبغي بها تعليم الناس. وعلى وجه الدقة، حاجَّ ديوي أن التعليم يجب أن لا يكون تلقينيًا جدًا من حَيثُ الشكل، فليست الفكرة في التعليم مجرد صب المعلومات على الطلاب كي يمتصوها على نحوٍ سلبي. بل يهدف التعليم الجيد إلى تنمية الاستجابات التخيلية تجاه المعلومات والمواقف الجديدة من خلال إدخال الطلاب أنفسهم في عمليات تعليمية تعاونية نشطة. بهذه الطريقة، ينمي الناس المهارات والعادات المطلوبة لتمكينهم من أداء وظائفهم بسعادةٍ كأعضاء مكتملين في المجتمعات القائمة على مبادئ المشاركة الديموقراطية.

تقاعد جون ديوي رسميًا العام 1930، لكنه واصل التدريس كأستاذٍ فخريٍّ في جامعة كولومبيا حَتى 1939، والتي عمل فيها منذُ 1904. في هذه الفترة – 1930 وما تلاها –، كان ديوي قد أصبح الشخصية الأبرز في الفلسفة الأمريكية. وحَتى بعد أن توقف عن التدريس، لم يتوقف ديوي عن أنشطته في الفلسفة والشؤون العامة. ومن الجدير بالذكر أنه كان رئيس لجنة التقصي التي حكمت لصالح ليون تروتسكي ضد ستالين، بعد أن حققت في التهم الموجهة إلى تروتسكي في محاكمات موسكو أواسط الثلاثينات.

توفي ديوي العام 1952 بعمر 92 عامًا. وكان نجم البراگماتية قد بدأ بالأُفول في هذه الفترة، فلم تعد تستقطب اهتمامًا كبيرًا من الفلاسفة المتخصصين. مع ذلك فلديوي مكانةٌ عليا لا شكّ في عالم الفلسفة. إذ ما زالت نقوده للإرث الكلاسيكي في الفلسفة الغربية

ساريةً حَتى اليوم. ويعتبر من أبرز المؤثرين في الفكر التقدمي الليبرالي. فضلاً عن ذلك، تبرز اليوم من هنا وهناك علاماتٌ على عودة الاهتمام بأفكاره، خصوصًا في أعمال أناسٍ كريتشارد رورتي Richard Rorty ويورگن هابرماس Jürgen Habermas.

أهم أعماله:

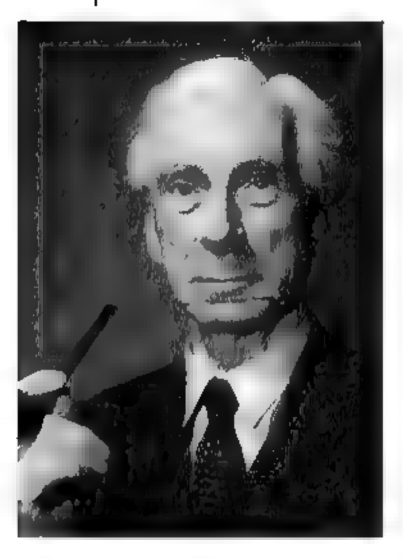
- **هكذا نفكر**: يَبسط هذا العملُ المبكر نظريةَ ديوي في الاستقصاء.
- **الديموقراطية والتعليم Democracy and Education**: يمثل التعبير النظامي الأوضح عن أفكار ديوي عن التعليم، إذ يشدد على التعليم الفعال التعاوني. كذلك يتضمن مدخلاً مهمًا لأفكار ديوي الفلسفية العامة.
- **الطبيعة البشرية والسلوك Human Nature and Conduct**: يضطلع الكتاب بمهمة تأسيس نظرية أخلاقية تقوم على الطبيعة البشرية.
- **الجماهير ومشاكلها The Public and Its Problems**: دفاعٌ عن مبدأ الديموقراطية التشاركية ضد النقاد الذي حاجّوا أن طبيعة المجتمعات الحديثة تتطلب نوعًا محدودًا جدًا من الديموقراطية في الحكم.
- **المنطق: نظرية الاستقصاء Logic: The Theory of Inquiry**: الاستعراض الرئيسي لبراگماتية ديوي، ونظرية الاستقصاء التي تقوم عليها تلك البراگماتية.



جون ديوي (في مركز الصورة)، في مؤتمرٍ لرابطة العمل السياسي المستقل.

برتراند راسل

1872 - 1970م



يُعتبر عمومًا أحد مؤسسي الفلسفة التحليلية، وربما يُعَدُّ المعلق الفلسفي البريطاني الأشهر والأكثر إثارة للجدل في العصر الحديث.

يمكن للتأمل في حياة برتراند راسل، أو الأيرل راسل الثالث، أن يكون متعبًا بعض الشيء. إذ يبدو أنه فعل الكثير جدًا في عمره الأطول من المعتاد. ويرجح أنَّه صاحب الفضل الأكبر في وضع الفلسفة على سكة التحليل المنطقي في العقود الأولى من القرن العشرين، السكة التي ما زالت الفلسفة تسير عليها عمومًا حتى اليوم. زودته خطوته تلك بمنهجٍ استخدمه للخروج باستنتاجاتٍ كبيرةٍ في فلسفة الرياضيات، والميتافيزيقا،

والإبستمولوجيا. لا شك أنه كان رياضياتيًا فذًا، وبحسب بعض المصادر، فقد كان لأفكاره في نظرية المجموعات أثرٌ معتبرٌ في تطوير الحوسبة.

قد يُخيَّل لك من هذه المقدمة أن راسل كان من طراز العالِم المجنون غريب الأطوار، أو من طراز الآلة الحاسبة الجامدة، الشخص المنفصل عن الشؤون العملية، لكن على العكس من ذلك تمامًا، كان راسل رجلًا أنيقًا محبوبًا اجتماعيًا، بل الأكثر من ذلك، كان كاتبًا فذًا - فاز بجائزة نوبل للأدب عام 1950 - كما إنّه نجح في كتاباته العامة، وبالخصوص (تاريخٌ للفلسفة الغربية A History of Western Philosophy ومشكلات الفلسفة The Problems of Philosophy)، نعم، نجح إلى حدٍّ كبيرٍ في الموازنة بين الرصانة والمقروئية، وهو أمر لم ينجح فيه إلّا القليل من الكُتاب. كان أيضًا شخصيةً عامةً لها شعبيةٌ واسعة جدًا، ومدافعًا عن الحقوق المدنية ومحتجًا على الحروب والأسلحة النووية، وقد دفع ثمن ذلك بقضائه بعض الوقت في السجن. أما قصة حياته الشخصية فلا تخلو من بعض المرارة والصعوبات.

ولد راسل في تريليك، مونماوثشاير، ويلز، والده هو اللورد أمبيرلي، الابن الأكبر للأيرل راسل الأول، أما أمه فهي كيت ستانلي، ابنة ستانلي البارون الثاني لألديرلي. فقد راسل والديه عندما كان بعمر الرابعة، ويبدو ذلك مأساويًا على نحوٍ غير عادي لسببين، فأولًا، تربى في بيئة متزمتة في كنف جدته المتدينة على مذهب التوحيد المسيحي، وثانيًا لأنه كان ليعيش حياةً أفضل

بما لا يقاس لو أنه تربى في كنف والديه. في الواقع، لم يعرف راسل الكثير عنهما حَتى بلغ الثامنة عشرة، ولا بُدَّ من أنه سُرَّ عندما اكتشف أنهما (كانا يُعتبَران – قياسًا على حقبتهما – صادمين في آرائهما المتقدمة في السياسة والأخلاق واللاهوت »، وقد افتتح بالجملة الأخيرة كتابه « مذكراتي الدينية My Religious Reminiscences)، بنبرة افتخار بادية.

في السياق ذاته، كان اللورد امبيرلي قد فُصِلَ من البرلمان على خلفية اكتشاف تأييده استخدام وسائل منع الحمل. أما السيدة أمبيرلي بدورها، فقد كانت تدعو علنًا إلى منح النساء حق الاقتراع، ما أزعج الملكة فكتوريا بعض الشيء، ويقال إنَّ الأخيرة استشاطت غضبًا قائلةً « وَدَدْتُ لو جَلَدتُ تلك الكيت بالسياط ». لطالما كان آل امبيرلي مؤيدين لبنثام ومِل، وأصبح الأخير صديقًا لهم في النهاية، إذ كانوا يأملون أن يطلبوا من مِل أن يكون المكافئ العلماني لِعرَّاب راسل. بالنظر إلى موت والدي راسل المبكر، لنا أن نتخيل أيَّ نوعٍ من الفلاسفة كان لِيَكُونه لو أن الأمور اتخذت منحىً غير هذا، أليست صورة ساحرة أن نتخيل راسل طفلًا يتلقى التعليم من مِل، صديق العائلة؟

حصل راسل على مقعد في كلية ترينيتي، كامبردج، حَيثُ درس الرياضيات، ثُمَّ تحول إلى الفلسفة لاحقًا. عُيِّن محاضرًا في ترينيتي، لكن معارضته الصارخة والعلنية للحرب العالمية الأولى تسببت في فصله ثُمَّ حكمه بالسجن لفترة. عُيِّن مجددًا في ترينيتي لكنه استقال في النهاية ليعتمد على كتاباته الموجهة

للعامة في تحقيق دخلٍ مالي. بقي راسل ناشطًا في السياسة طيلة حياته، حتى بلوغه العقد العاشر من العمر، إذ كان يحشد ضد التدخل الأمريكي في فيتنام، ونشط كصوتٍ مؤيدٍ لحملة نزع الأسلحة النووية.

لم تَخْلُ حياته أيضًا من زيجاتٍ مضطربة وعلاقات حبٍّ كارثية، ما يوحي أن قدراته على التفكير الحصيف قد خذلته في ميدان الحياة الشخصية. ويتخذ بعض كتاب السيرة من مشاعر راسل التي يُزْعَمُ أنها كانت بليدة، وهو أمر صعب التصديق بالنظر إلى نوبات الحماس الفائر التي كان يظهرها من حينٍ لآخر في الحملات العامة التي يشترك بها، نعم، يتخذون منها مفتاحًا لفهم شخصيته. من الصعب أن نخمن حقيقة الأمر بهذا الخصوص.

الثورة على المثالوية

عندما اشتد عود راسل في كلية ترينيتي، كان أف. أتش. برادلي يضع اللمسات الأخيرة على تحولٍ فكريٍّ في الفلسفة البريطانية من الإمبريقية إلى تنويعاتٍ على مثالويَّتَي كانط وهيگل. في كتابه Appearance and Reality، يشتغل برادلي بتعديلٍ على الفصل الكانطي بين عالَم المظاهر المُشَكَّل عقليًا وبين العالَمِ كما هو في ذاته. في المجمل، يمكن أن نقول إن هذا هو فصلٌ بين الأشياء المادية في علاقاتها السببية مع بعضها في الزمان والمكان من جهة، وبين الحقيقة ذاتها من جهة أخرى، التي يراها برادلي

على أنها شيءٌ شبيهٌ بالمطلق الهيگلي، تخبارٌ كونيٌّ واحدٌ نحن جميعًا أجزاء صغيرةٌ واعيةٌ منه. تنبثق عن هذه الرؤية معتقداتٌ غريبة. فمثلًا، تصبح فكرة الوجود المستقل لأشياء (شطائر اللحم والصحون) في علاقةٍ مع بعضها (شطيرة اللحم على الصحن)، نعم، تصبح هذه الفكرة ذاتها غير متماسكة. فالحقيقةُ ذاتها موحَّدة، ومظهر الأشياء المنفصلة، كما العلاقات بينها، هو وَهمٌ. وإذًا فالـ (حقائق) حول المُحدَّدات، طبقًا لهذه الرؤية، لا يمكنها إلّا أن تكون جزئية.

جنبًا إلى جنب مع جي. إيه. مور G.E. Moore، قاد راسل ثورةً على المثالوية البريطانية. وبينما اعتمد مور على محاجَّاتٍ تنبثق من الحس العام واللغة الاعتيادية، كانت محاجَّات راسل تقوم على المنطق والرياضيات، أو ما يدعى (المنهج التحليلي المنطقي). من خلال توسيع مجال المنطق إلى حدٍ هائل، جنبًا إلى جنب مع أيْ أن. وايتهيد A.N. Whitehead، يبين راسل في كتابهما الضخم (مبادئ الرياضيات Principia Mathematica) أنه من الممكن إعادة صياغة الطروح بشكلٍ منطقيٍّ أكثر رصانةً وإيضاحًا. يمكن لهذا أحيانًا أن يكشف الأخطاء - كالإبهام والالتباس والضروب الأخرى من التشوهات - في الحديث الفلسفي واليومي العادي. بالإضافة إلى ذلك، وفي ردٍّ مباشرٍ على المثالويين، أمِل راسل أن يجد طريقةً جليةً مقبولةً منطقيًا للتحدث عن الأشياء المادية المحدَّدة، وعن خصائصها وعلاقاتها، وأن يتمكن من خلال هذه العملية نفسها من إبراز مواضع الالتباس

في المحاجّات المثالوية. وكان لذلك أثرٌ مدمر في المثالوية، إذ انهارت وماتت إلى حدٍّ ما في العالَم المتحدث بالانكليزية، وبهذا أصبح التحليل المنطقي في مركز التفلسف في القرن العشرين.

رغم أن آراء راسل ومواقفه تغيرت في خلال حياته، إلّا أنه لم يلتمس العذر من أحد، قائلاً أن الجمود العقلي أسوأ بكثيرٍ من إجراء المرء تنقيحاتٍ على مذهبه الفلسفي من آنٍ إلى آخر - طبق راسل المنهج نفسه على جميع الأسئلة الفلسفية الكبرى في حقبته عمليًا. قد يكون الحال أن المنهج أهم من الإجابات التي يقدمها راسل. وكما يعبر هو في الفقرة الآتية:

« يبدو لي أن الاستقصاء الفلسفي، كما تعلمت من خبرتي، يبدأ من تلك الحالة العقلية من الفضول واللا أرضي التي يشعر المرء فيها بيقينٍ كاملٍ دون أن يكون قادرًا على أن يقول ما الذي هو متيقنٌ منه بالضبط. وتشبه العمليةُ التي تنشأ من الانتباه المُطَوَّل أن تشاهد شيئًا يقترب منك في جوٍّ من الضباب الكثيف ... يبدو لي أن هؤلاء الذين يعارضون التحليل سيتمنون منا في هذه الحالة أن نكتفي بالرؤية الأولية غير واضحة المعالِم ».

حَتى لو كنا نثمن منهج راسل أكثر من مضمون تفكيره، فإن هذا لا يعني التبخيس من قدر هذا المضمون أو المحتوى. إذ لا شك أنه قد كان لذلك المحتوى مُتَرَتِّباتٌ كبيرةٌ على مستوى فلسفة الرياضيات، والإبستمولوجيا، والميتافيزيقا.

مشكلة العالَم الخارجي

لنتفكر في رد راسل على مشكلة كيف نعرف طبيعة الأشياء في العالم الخارجي. يبدأ راسل بتأملاتٍ في التخبار الإدراكي، إِذ يبدو لنا أننا نرى الطاولات، الكراسي، والكتب التي في الغرفة، لكن التفحص الدقيق يكشف أننا لا نرى تمامًا ما نحسب عادةً أننا نراه. إِذ نفترض، على سبيل المثال أن الطاولة بُنِّيَّة، وربما بنيةٌ على نحوٍ متجانس، بنيةٌ بالكامل. على أن الأجزاء المختلفة من الطاولة تعكس الضوء بطرق مختلفة بدورها، وإذا حركتَ رأسك ستلاحظ أن الأجزاء العاكسة تتحرك هنا وهناك أيضًا. كذلك يتغير الشكل الظاهر للطاولة - إِذ تبدو دائريةً من الأعلى، لكنها تبدو إهليجية من الجانب. وإذا أضفنا مراقبين آخرين إلى المعادلة، أيْ وجهات نظرٍ أخرى، فستتعقد المسألة أكثر. إذًا ما الذي نراه عندما ندعي أننا نرى طاولةً؟ بعبارةٍ أخرى، ما الطاولة الحقيقية؟ « ... ليست الطاولة الحقيقية، لو كانت هناك طاولةٌ حقيقيةٌ، هي ما نختبره مباشرةً بالبصر أو اللمس أو السمع. نحن لا نعرف الطاولة الحقيقية، لو كانت هناك طاولةٌ حقيقية، بشكلٍ مباشر البتة، ولا بُدَّ من أن تكون استنباطًا ممّا نعرفه على نحوٍ مباشر».

يسمي راسل المظاهر دائمة التغير بـ (بيانات الحس sense - data). وبيانات الحس هذه هي ما نعرفه على نحوٍ مباشر، هي ما نألفه، ومن المستبعد أن نكون مخطئين بشأنها. وما نحتاج إليه إذن هو رابطٌ بين بيانات الحس من جهة والأشياء

من جهة أخرى. وهنا يعترف راسل أن رؤية الأشياء على أنها جواهر، لا تصمد. هذا يتطلب تصورًا جديدًا للأشياء على أنها بُنَىً منطقيةً ناشئةً عن بيانات الحس أو مُستنبَطَةً منها. بناءً على إحدى القراءات في الأقل لرؤية راسل (غير راسل آراءه مع الزمن)، فإن الأشياء هي مجموعاتٌ أو تشكيلاتٌ من المناظير perspectives. يجدر بنا أن ننتبه إلى أنه لا يعني هنا أننا نستنبط وجود شيءٍ ما (بالمعنى المعتاد) على أساس بيانات الحس، بل يعني أن الأشياء ذاتها هي بُنَىً منطقية، وليست جواهر في العالم الخارجي تُحدِثُ بياناتِ الحس، في الأقل هي ليست كذلك بمعنىً بسيط.

هنا قد تتساءل، ببعض الفظاظة ربما: هذه البُنى من المناظير، هي مناظير عن ماذا إذًا؟ وهنا قد تكون ارتكبت خطأً في بنية اللغة قد يقدر طالبٌ جيدٌ في المنطق أن يوضحه لك. قد تظن أيضًا أن لا بُدَّ من أن تكون آراء راسل هذه، كيما يكون لها فحوى أصلًا، نعم، لا بُدَّ من أن تكون ضربًا من الواقعوية الاستنباطية inferential realism، أيْ الرؤية القائلة إن وجود الأشياء، بما فيها الأشياء المبنية منطقيًا، إنما هو مُستنبَطٌ على نحوٍ ما من بيانات الحس. وإذا كان هذا هو التفسير الصحيح، عندها يمكنك أن تعترض بنفس الاعتراض الذي يوجهه الجميع لهذا النوع من الرؤى: وهو أنه يجعل الطاولة غير مرئية، وهذا لا يمكن أن يكون صحيحًا.

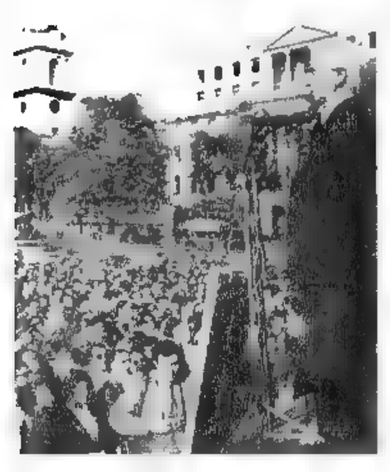
هناك أيضًا اعتراضٌ آخر أكثر عموميةً على رؤى راسل ومنهجه، اعتراضٌ لم ينكر راسل نفسُه وجاهتَه. وفحواه أن هذا كله يبدو وكأنه يجعل الفلسفة فرعًا من العِلم أو المنطق، يبدو وكأنه ينتزع من الفلسفة أكثرَ خصائصها جاذبيةً، الحريةَ التخمينيةَ أو الخفةَ والعفويةَ المميزيْن للتفكر الفلسفي. بحَيثُ يختزل المشكلات الفلسفية إلى مسائل رياضية أو منطقية جافة معقدة، ما يجعل العالَم مملًا. إذا كان هذا صحيحًا، يقول راسل:

« ... فهذا ليس ذنبي، وعليه فلا أشعر البتة أنني مدين باعتذارٍ عن أيِّ جفافٍ أو بلادةٍ في العالَم. كما أود أن أضيف هنا، أن هذا النوع من العالَم، الجاف البارد، هو في الواقع مبهجٌ غاية الإبهاج بالنسبة لكل من يمتلك ذائقةً للرياضيات أو البُنَى الرمزية، فإن لم تجد طريقةً أخرى تجعله جذابًا في نظرك، فكل ما عليك فعله هو أن تكتسب ذائقةً للرياضيات، عندها ستجد العالَم مستساغًا جدًا ... ».

منذُ ذلك الحين، أخذ كثيرٌ من الفلاسفة بنصائح راسل هذه، بل زايد بعضهم كثيرًا على راسل بأن ضيقوا حدود التفكر الفلسفي إلى أضيق مما كان راسل ليريده. ومع ذلك، لو قُدِّر لراسل أن يرى ما صار عليه العالَم الفلسفي اليوم، ولا شك أن الفضل في ذلك يعود إلى تأكيد المنطق في كتاباته، لقال إنه عالَمٌ مُستساغٌ جدًا.

أهم أعماله:

- **مبادئ الرياضيات (مع أيْ. أن. وايتهيد) Principia Mathematica**: استعراضٌ ضخمٌ لنظرية راسل في الرياضيات. يتضمن نظريته المهمة في النماذج، كما يتضمن دفاعًا من المنطقوية logicism.
- **مشكلات الفلسفة The Problems of Philosophy**: ما زال يُعتبَر حتى اليوم من أكثر المداخل إلى الفلسفة شعبيةً.
- **تأريخٌ للفلسفة الغربية**: ربما يُعَدُّ اشهر أعمال راسل، ويتضمن شرحًا واضحًا وبارعًا لكل الفلسفة الغربية.
- **برتراند راسل: المنطق والمعرفة Bertrand Russell: Logic and Knowledge**: تجميعٌ لبعض أهم مقالات راسل، ويتضمن محاضراته (في فلسفة الذَرَّويَّة المنطقية Lectures on the Philosophy of Logical Atomism) الرؤية القائلة إن الكون مُكَوَّنٌ من ذراتٍ منطقية.



برتراند راسل خاطبًا في جمهورٍ غفيرٍ للضغط باتجاه وقف سباق التسلح النووي، ميدان ترافلگار، لندن.

لودفيگ فيتگنشتاين

1889 - 1951م



يعتقد كثيرٌ من الناس أن فيتگنشتاين كان أهم فيلسوفٍ في القرن العشرين. ومن الطريف هنا، أن أبرز ما اشتهر به فيتگنشتاين ربما، هو حادثة تلويحه بعصا المدفأة بوجه زميله الفيلسوف كارل بوبر.

جرى ذلك الحادث الغريب في اجتماع لنادي كامبردج لعِلم الأخلاق Cambridge Moral Science Club في أكتوبر العام 1946. تختلف الروايات حول ما حدث بالضبط، لكن الخلاصة العامة هي أنه في وسط نقاشٍ حامٍ حول مصداقية القواعد الأخلاقية، تناول فيتگنشتاين عصاً من مدفأةٍ قريبة واستخدمها في شرح ما يرمي إليه، ثُمَّ غادر المكان مباشرةً.

ويقال إن بوبر كان، في وقت لاحقٍ من الجلسة، بصدد إيرادِ مثالٍ عن ما يقصده بالقواعد الأخلاقية، فقال إن من أمثلة ذلك أنه لا ينبغي للمرء أن يهدد زملاءه المحاضرين بعصيِّ المَدافئ.

يتفق جميع كتاب سيرة فيتگنشتاين، وبما يتفق مع ما توحي به هذه القصة، أنه كان شخصيةً حادةً، ولو أنها شخصيةٌ آسِرةٌ أيضًا. ولد فيتگنشتاين في فينًا في العشرين من نيسان، وكان الطفل الأصغر لليوبولدين وكارل فيتگنشتاين، كان والده من أرباب الصناعة النمساويين الأثرياء الناجحين، وتمتع ببعض الوجاهة والبروز في مجتمع فينًا. كان منزل العائلة مركزًا ثقافيًا رفيعًا، إذ كثيرًا ما كان يزورهم يوهانس برامز وگوستاف مالر، هكذا وجد الصبي فيتگنشتاين منذُ نعومة أظفاره تشجيعًا – من أمه خصوصًا – على تنمية اهتماماته الموسيقية.

على أن التعليم الرسمي لفيتگنشتاين لم يكن كالمعتاد. إذ لم يرتد المدرسة حتى سن الرابعة عشرة، لكنه لم يحقق نجاحًا كبيرًا. كان يُتَوَقَّع له أن يصبح مهندسًا كوالده – وقد أظهر الفتى ميولاً بهذا الاتجاه في الواقع – وهكذا أدى به فشله في دراسة الفيزياء في الجامعة، إلى أن يغادرها لدراسة الهندسة في برلين أولاً ثُمَّ مانتشيستر أخيرًا. وفي ما نتشيستر تحديدًا بدأ يهتم بالفلسفة، فقد قرأ كتاب **مبادئ الرياضيات** لبرتراند راسل وأُعجِب به، وبناءً على نصائح گوتلوب فريگه – إذ كانت بينهما مراسلات – ذهب فيتگنشتاين العام 1912 إلى كامبردج ليَدْرس مع راسل.

النظرية الصورية في المعنى

رغم أنه كان واضح النبوغ كمفكرٍ منذُ دخوله كامبردج، إلّا أنه لم يستقر فيها إلّا برهة قصيرة، إذ فضل السفر. لكن سرعان ما قاطعه قيام الحرب العالمية الأولى. التحق فيتگنشتاين فورًا بالجيش النمساوي، حيثُ خدم على الجبهة الشرقية بشكل رئيسي. وفي خلال تلك الفترة، كان يدون المسودة التي أصبحت لاحقًا أول أعماله المهمة (**تحقيقٌ في المنطق والفلسفة Tractatus Logico - Philosophicus**).

وجد الكتابُ طريقه إلى النشر أخيرًا العام 1922، بمساعدةٍ مِن راسل. يعد الكتاب قصيرًا، إذ لا يتجاوز سبعين صفحةً، لكن يبدو أن فيتگنشتاين ظنَّ، لوهلةٍ في الأقل، أنه قد حلَّ به كل المشاكل الحقيقية في الفلسفة. يعرض الكتاب ما يدعى بالنظرية الصورية في المعنى picture theory of meaning. يتشكل العالَم بواسطة مجموعةٍ من الحقائق الذرية. بمعنى أن الطروح – مثلاً، هذه القطة سوداء – هي صورٌ منطقيةٌ لحقائق فعليةٍ أو ممكنة؛ بعبارةٍ أخرى، تُمثّل الطروحُ الحالاتِ الممكنةَ للأمور في العالَم. فإذا كان حالُ الأمور الذي يزعمه طرحٌ ما متحققًا في العالَم، سيعد ذلك الطرح صائبًا. هكذا، يرى فيتگنشتاين أن البنية المنطقية الكامنة في اللغة هي مرآةٌ للبنية المنطقية للعالَم.

لا بُدَّ من أن نشير إلى صعوبة استجلاء محاجّات فيتگنشتاين ما لم يكن للمرء أساسٌ قويٌّ في القضايا المحورية في أعمال أشخاصٍ مثل فريگه، وراسل، ووايتهيد حول اللغة والمنطق.

على أن هناك نكتة عمومية مهمة تتعلق بمحاجّة فيتگنشتاين في كتابه **تحقيقٌ في المنطق والفلسفة**. يرى فيتگنشتاين أن اللغة تتيح لنا أما أن نقول الأشياء بوضوح أو أن لا نقولها البتة: « لا يمكن أن نقول إلّا ما يمكن قوله بوضوح، أما ما لا يمكننا التحدث عنه فعلينا أن نمر عليه بصمت مطبق ».

فضلاً عن ذلك، تُعَيّن اللغةُ حدودَ الفكر، وإذًا، إذا لم يكن ممكنًا قولُ شيءٍ ما بوضوح، فليس ممكنًا أيضًا التفكير فيه دون التردّي في هاوية الهراء. إن جزءًا من أهمية هذه المحاجّة هو أنها أدت بفيتگنشتاين أن يعتقد أن الفلسفة مجالٌ مُقَيَّدٌ جدًا. إذ أن وظيفتها الرئيسية هي حراسة حدود اللغة، كيما تمنعنا من الانزلاق إلى خطأ اعتبار الهراءِ معنىً. في الواقع، قال فيتگنشتاين في نهاية كتابه **تحقيقٌ في المنطق والفلسفة** ما يلي: « تُعتَبَرُ طروحاتي إيضاحاتٍ بالطريقة الآتية: كلٌّ من يفهمني سيدرك في النهاية أن طروحاتي هذه هرائية ».

هرائيةً كانت أو لا، انقطع فيتگنشتاين عن الفلسفة فترة بعد نشر كتابه المذكور آنِفًا. واختفى في النمسا حَيثُ عمل معلمًا في مدرسة. ولم يكن مشواره ناجحًا. إذ اتُّهِم بممارسة درجة عاليةٍ من الاستبداد في تدريسه – يُزعَم حَتى إنّه عَنَّف طالبةً ذات مرة (ولو أنه لم يستخدم عصا المدفأة هذه المرة!) – حَتى تخلى عن التدريس أخيرًا ليعمل بستانيًا في حديقة أحد الأديرة. وهنا حدث شيءٌ مثيرٌ للاهتمام. بدأ فيتگنشتاين بالتحدث مع بعض أعضاء حلقة الفلاسفة في فينّا، وبالتحديد موريتز شليك

Moritz Schlick، وعندها رأى فيتگنشتاين أنه ربما كان مخطئًا عندما ظن أن كتابه قد حل جميع المشكلات الفلسفية الحقيقية.

بعد مرحلة المراجعة هذه، دخل فيتگنشتاين الطور الثاني من مسيرته الفلسفية، وقد طَوَّرَ فيه أفكارًا كانت تتعارض، من نواحٍ كثيرةٍ، مع رؤاه الفلسفية السابقة. وبالتحديد، أصبح فيتگنشتاين يرى أن فكرة كون اللغة نظامًا محددًا تُمَثِّلُ الطروحاتُ البسيطة فيه حالاتِ ما عليه الأمور في العالَم، نعم، أصبح يرى أنها فكرةٌ قاصرةٌ من الأساس. والصحيحُ أن اللغة ذات أوجه متعددة، وهي معتمدة على السياق، وتُستخدَم في أشياء عديدة مختلفة وتحقق أشياء عديدة مختلفة أيضًا. فمثلاً، من غير الممكن ببساطةٍ أن نقول كيف نستطيع أن نفهم عبارة (وأنا أحبك أيضًا) ما لم نكن نعرف السياق الذي قِيلتْ فيه. فقولها ردًا على إهانةٍ يرمي إلى شيءٍ مختلف تمامًا عن مرماها لو أنها قيلت لحبيبٍ في لحظة حميمية. وإذن فالمعنى مرتبطٌ بشدةٍ بسلوك مستخدِم اللغة وبالسياق الذي يوظف فيه فعل المخاطبة.

استقصاءاتٌ فلسفية

فصَّل فيتگنشتاين أفكاره الجديدة هذه في كتابه الذي نُشر بعد موته (استقصاءاتٌ فلسفيةٌ Philosophical Investigations). في هذا العمل، يشرع فيتگنشتاين بتبيان أن اللغة تكتسب معناها من الطريقة التي تُستخدَم بها: « لفئة كبيرة من الحالات – وليس الحالات كلها – التي نستخدم فيها كلمة (المعنى)، يمكننا تعريفه كالآتي: معنى كلمةٍ ما هو استخدامها في اللغة ».

يرتبط بهذه الفكرة مفهومُ (اللعبة اللغوية)، وفحواه أن الطرق والسياقات التي تستخدم الكلمات فيها تعتمد على (اللعبة) التي يجري لعبها. تسلط فكرةُ اللعبة اللغوية الضوءَ على حقيقة أن اللغة مرتبطة بأنشطة محدَّدة، أو (أشكال معيَّنة من الحياة). وقد ذكر فيتگنشتاين الأمثلة الآتية: إعطاء الأوامر وطاعتها، الإخبار عن حدث، التخمين بما يخص حدثًا ما، بناءُ فرضية، إلقاء دعابة، الشتم، وإخبار القصص. يُعنَى قسم كبيرٌ من كتابه استقصاءاتٌ فلسفيةٌ بتشخيص الفروق ضمن الألعاب اللغوية المختلفة وبين بعضها وبعضها الآخر.

لغةٌ شخصيةٌ

ربما يكون الجزء الأكثر شهرة من أجزاء كتابه استقصاءاتٌ فلسفيةٌ هو الجزء الذي حاجَّ فيه فيتگنشتاين ضد إمكانية لغةٍ شخصية. لم يقدم فيتگنشتاين محاجّته بطريقة قياسية، فلا مقدمات ولا استدلال ولا استنتاج. بدلًا من ذلك، وبما يتماشى مع أسلوب الكتاب ككل، بنى فيتگنشتاين محاجته تلك من خلال سلسلة من العبارات القصيرة، دون اعتناء بذكر بشرح معناها ولا ما ترمي إليه. مِنْ ثَمَّ أصبح لدينا عدةُ تفسيراتٍ لمحاجّة اللغة الشخصية، وسنورد واحدًا فقط من هذه التفسيرات.

يَسأل فيتگنشتاين ما إذا كان ممكنًا «تَخَيُّل لغةٍ يستطيع فيها الشخص أن يعبر نطقًا أو كتابةً عن تجاربه الباطنية»، أيْ مشاعره، حالاته المزاجية، إلخ، بحَيثُ «تشير الكلمات

الفردية لهذه اللغة إلى ما يمكن معرفته من قبل الشخص المتكلم فقط ... بحَيثُ لا يستطيع شخصٌ آخر فهْم هذه اللغة ».

لتأمل هذه الإمكانية، يتخيل فيتگنشتاين أن شخصًا يكتب في مفكرةٍ حرف (S) كلما اختبر إحساسًا معينًا. بهذه الطريقة، يبدو ممكنًا التوصلُ إلى تعريفٍ إفصاحيٍّ شخصيٍّ للـ (S)، في كل مرة يحدث فيها ذلك الإحساس، عندما يحدث فحسب، يُعاد إنتاج العلامة (S) ذهنيًا أو كتابةً، ليتأسس بذلك ارتباطٌ دائمٌ بين (S) والإحساس، ومِنْ ثَمَّ يتأسس معنى هذه العلامة.

يشخص فيتگنشتاين وجود إشكالٍ في هذه المحاجة. إذ ليس واضحًا ما إذا كنا نستطيع أصلاً بناء رابطٍ بين العلامة (S) وبين الإحساس بطريقةٍ تتيح لنا أن نكون واثقين، عندما نستخدم هذه العلامة في المستقبل، أننا نستخدمها بشكلٍ صحيح. بعبارةٍ أخرى، في اللغة الشخصية، لا فرق واضحًا بين تَذكُّر التطبيق الصحيح لعلامةٍ ما، وبين اعتقاد المرء أنه يتَذَكَّر التطبيق الصحيح لتلك العلامة. مِنْ ثَمَّ لا يعود للعلامة معنى، إذ لا شيء إطلاقًا يستطيع أن يضمن أنها تُستَخدَم بشكلٍ صحيح. يقودنا هذا إلى أن نستنتج عدم إمكانية لغةٍ شخصيةٍ تشيرُ إلى الأحاسيس، وأن الكلمات تكتسب معناها من استخدامها في سياقٍ عام.

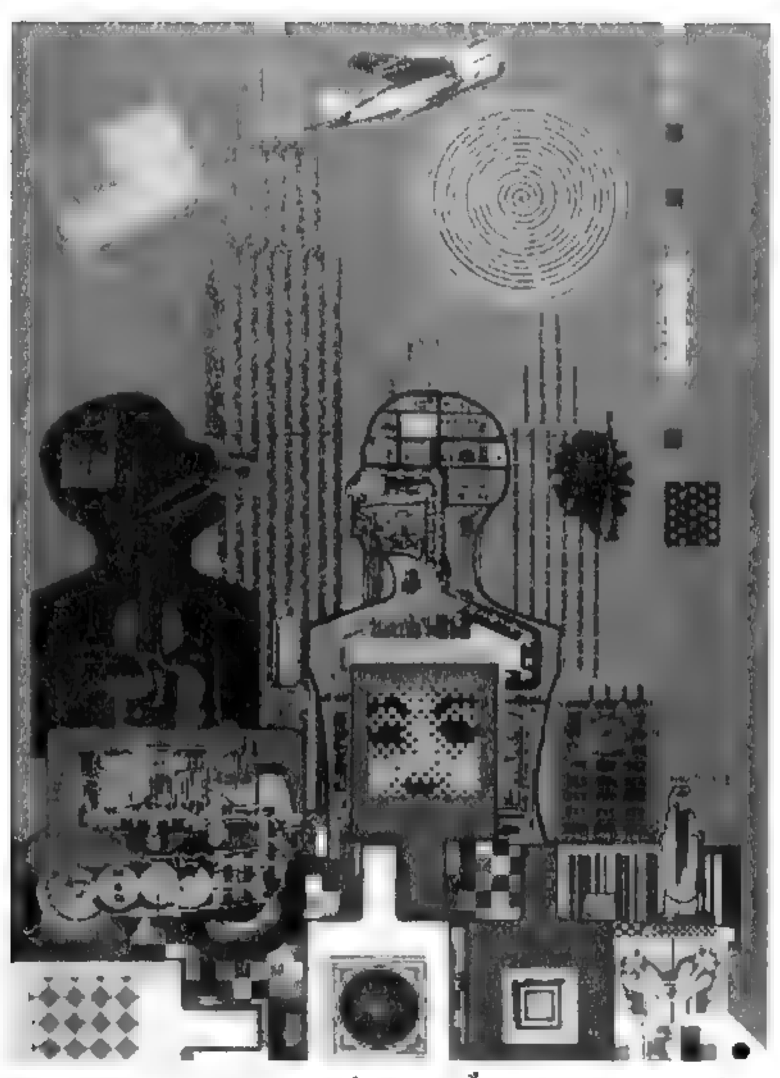
رغم أن فيتگنشتاين، في أعماله اللاحقة، قد تراجع كثيرًا عن محاجاته التي قدمها في كتابه الأول تحقيقٌ في المنطق والفلسفة، إلّا أن هذا لا يعني أن القطيعة بين طوريْه الأول واللاحق كانت كليةً. وبالخصوص، بقيت رؤيته لطبيعة الفلسفة ثابتةً. إذ كان

يعتقد أن مهمة الفلسفة هي أن تكشف وتحلل مختلف الطرق التي تضللنا بها اللغةُ وتشوش علينا. وكما يقول في **الاستقصاءات**: إن الفلسفة « هي معركةٌ ضد التعمية التي تسلطها اللغة على ذكائنا ».

يعد فيتگنشتاين واحدًا من أكثر الفلاسفة إثارةً للاهتمام من بين أعلام الفلسفة. وكان لعمله بالطبع تأثيرٌ هائل. فقد كان لأعماله دورٌ مباشر في ظهور (فلسفة اللغة الاعتيادية ordinary language philosophy) بعد الحرب العالمية الثانية. كذلك فهو مثيرٌ للاهتمام من نواحٍ لا علاقة مباشِرةً لها بنتاجه الفلسفي. فقد اشتهر مثلاً بقوة شخصيته. كان أيضًا مدرسًا متطلبًا واستثنائيًا وحاد الطباع. حَتى إنّ كثيرًا من الناس الذين حضروا محاضراته التي قدمها في ندواتٍ في كلية ترينيتي لم يعودوا بعد ذلك قادرين على تخيل أن الفلسفة يمكن ممارستها بأيٍّ طريقةٍ أخرى غير طريقته. فضلاً عن أنه كان استثنائيًا من حَيثُ إنّه لم يكن أكاديميًا، إذ لم يَعرف الكثير عن المتون الكلاسيكية في الترسانة الفلسفية، بل كان يحض طلبته على أن لا يضيعوا وقتهم بقراءتها. ومع ذلك فقد أنتج هو صرحين فلسفيين بارزين كفلا له سمعته كأحد عظماء الفلسفة. هكذا يمكننا أن نتفهم لماذا قال راسل عنه إنه ربما يكون العقلية الأعظم في تلك الحقبة.

أهم أعماله:

- **تحقيقٌ في المنطق والفلسفة**: أبرز أعمال فيتگنشتاين في مرحلته الأولى وأحد كلاسيكيات فلسفة القرن العشرين. يعرض نظريةً صوريةً في المعنى. وقد كان – على قصره – كتابًا هائل التأثير.
- **استقصاءاتٌ فلسفيةٌ**: أهم أعمال فيتگنشتاين المتأخرة، ويمثل تعبيرًا نظاميًا عن أفكاره في اللغة والمعنى. يتضمن مفاهيم مثل (اللعبة اللغوية) و(أشكال الحياة).
- **الكتابان الأزرق والبُنّيُّ The Blue and the Brown Books**: رغم أن هذا العمل نُشِر بعد وفاته، إلّا أنه يعود إلى منتصف ثلاثينات القرن العشرين. أملى فيتگنشتاين الكتاب على طلبته، ويشكل مقدمةً مفيدة لأفكاره في الفترة الأخيرة من حياته.
- **في اليقين On Certainty**: كشكولٌ من الكتابات في الإبستمولوجيا – المعرفة، واليقين – ينتمي للفترة الأخيرة من حياة فيتگنشتاين.



فيتگنشتاين في نيويورك، عملٌ لإدواردو بأولوزي Eduardo Paolozzi .

مارتن هايدگر

1889 – 1976م



كان من طبيعة فلاسفة القرن العشرين الألمان تناولُ الأسئلة الكبيرة، الرب، الزمن، والكينونة، على نحوٍ مباشر. وكان مارتن هايدگر مِن أنجحهم في هذا المجال.

المغالطة هي خطأ في التفكير. وربما كانت أشهر المغالطات مغالطةُ الشخصنة. وتوصف مغالطة الشخصنة بأنها محاجّة موجَّهةٌ لا إلى صوابية مقدمات الخصم أو مدى منطقية تفكيره، بل إلى شخص الخصم نفسه. من نافل القول إنه يمكن لأشرّ الأوغاد طرًّا أن يقدم محاجَّةً سليمة. يمكن لبلطجيٍّ أن يقول شيئًا صائبًا. وإذًا فالإشارة إلى كون شخصٍ ما شريرًا لا تبخس البتة من حقيقة

استنتاجاته. لنضع هذا الاستفتاح المنطقي البسيط نصب أعيننا في خلال تناولنا هذا لفلسفة هايدگر. سيجد بعضنا هذا عسيرًا.

ولد هايدگر في قرية صغيرة في منطقة الغابة السوداء، ألمانيا، وكان الابن الأكبر بين ابنين لفريدريك وجوهانا هايدگر. كان لهايدگر نزعةٌ دينية وحاول أن يصبح يسوعيًا لكنه رُفِض لاعتلالٍ في صحته. وهكذا توجه لدراسة اللاهوت، والفيزياء، والرياضيات، والفلسفة في جامعة فرايبرگ، حَيثُ تأثر بكتابات هوسرل. انقطعت دراساته بسبب قيام الحرب العالمية الأولى، حَيثُ التحق بالجيش لكنه سُرِّح من الخدمة بعد عام رغم ترقيه السريع، ومرة أخرى بسبب مشاكله الصحية. حصل هايدگر على الدكتوراه بأطروحةٍ عن العلاقة بين علم النفس والفلسفة، حَتى عمل أخيرًا كمحاضِرٍ في الفلسفة في جامعة فرايبرگ، ولم تحقق له تلك الوظيفة إلّا دخلًا متواضعًا من رسوم التعليم.

ثُمَّ حدث أن تسنم هوسرل منصبًا في جامعة فرايبرگ، وأصبح هايدگر فتاه المدلل، لكنَّ هايدگر انفصل إبستمولوجيًا عن هوسرل ومنهجه في النهاية ليشق طريقه بنفسه ويؤسس إبستمولوجيا ومنهجًا خاصين به. وكانت نتيجةُ ذلك هي كتاب (الكينونة والزمن Being and Time) ومَنح النجاحُ الذي حققه الكتاب بالإضافة إلى تقاعد هوسرل، منح هايدگر فرصة تسنم منصب مرموقٍ في الجامعة، فأصبح رئيسها العام 1933.

التحق هايدگر بالحزب الاشتراكي الوطني أيضًا. ودأب على حضور المناسبات الاجتماعية للحزب النازي بقيافةٍ نازية

كاملة. في خطابه الافتتاحي، الذي عنونه (إثبات الذات للجامعة الألمانية)، عرَّج هايدگر قليلاً على المهمة الروحية للشعب، القَدَر الحقيقيُّ لألمانيا ودوره كرئيسٍ جديدٍ للجامعة في قيادة الطلبة والمِلاك في تحقيق رفعة الشعب الألماني. في خطابٍ لاحق، أخبر طلبته أيضًا « إن الفهرر وحده هو الحقيقة الألمانية الحاضرة والمستقبلية وقانونُها ». كذلك أخبر السلطاتِ عن ما اعتبره أفكارًا غير ملائمة لعدد من الطلبة وأعضاء الهيئة التدريسية.

بعد الحرب، وجدت هيئة فرايبرگ لاجتثاث النازية أن هايدگر كان يشغل منصبًا رفيعًا في الحزب النازي وأنه حرض الطلبة ضد بعض زملائه. هكذا أُقيل من منصبه التدريسي وأُحيل على المعاش، وحُرِم من التدريس حَتى العام 1951. قضى هايدگر فترة من الزمن في ملجأ. أخيرًا، أعيد إليه اعتباره كأستاذ فخريٍّ لكنه لم يدرِّس في ألمانيا مجددًا قط. رغم إلحاح أصدقاء له بارزين، بما فيهم هربرت ماركوزيه، لم يعلِّق هايدگر على الملأ أبدًا في ما يخص نشاطاته في خلال الحرب ولم يعتذر عنها أبدًا.

سؤال الكينونة

يُعد كتابُ **الكينونة والزمن** كتابًا إبداعيًا وغير عادي، ويتعامل مع سؤالٍ استثنائي، السؤال الذي يسميه هايدگر (سؤال الكينونة). يجادل هايدگر أن التفكير الفلسفي واليومي العادي يُضَبِّبُ على نحوٍ ما الطبيعة الحقيقية لماهية أن يكون شيءٌ ما موجودًا، مِنْ ثَمَّ فإن مشروعه هو أن يكشف ويعيد التفكير

في الكينونة في فهمها الصحيح. رأى هايدگر أن فلاسفة ما قبل سقراط كانوا إلى حدٍّ ما على تماسٍّ حقيقيٍّ مع الكينونة أو كانوا يملكون التصور الصائب لها، لكن الفلسفة عكفت منذُ ذلك الحين على دفن هذا التصور وتضبيبه. ويتمثل مسعاه جزئيًا في بعث الحياة من جديد في ذلك التصور القديم. إن الجزء الأكبر من المشكلة مفهوميٌّ، وهذا يتجلى في التحدث المضلِّل عن الكينونة. يستدعي الحلُّ أن نلجأ إلى كلماتٍ جديدةٍ كليًا يجدها بعضنا ضبابيةً بإفراط. ربما يتطلب منا الأمرُ بعضًا من حسن الظن هنا. إذا كان هايدگر محقًا في زعمه أن اللغة التي نستخدمها تعيقنا عن فهم فحوى فلسفته بالشكل الصحيح، فما الذي بوسعه أن يفعله إذن غير أن يَسِكَّ كلماتٍ جديدةً أو يستخدم أخرى قديمة بطُرُقٍ غير معتادة؟

من أمثلة هذه الكلمات كلمة (دازاين Dasein)، وتُتَرجَم إلى معانٍ متنوعة منها « الكيان الذي يَكُونه كلُّ واحدٍ منا نفسُه » أو (الكينونة في العالَم). يُستخدم هذا المصطلح بحَيثُ لا يحتمل سؤالًا، فلا يَفترِض مسبقاً أيَّ تصورٍ عن الشخص أو الكائن البشري خارج ما نحن عليه، مهما كان ما نحن عليه. كأن هايدگر يريد أن يقول إن محاولة فهم طبيعة الكينونة تتطلب التفكر في ضربٍ بعينه من الكينونة، ضربٍ يُشكِّلُ سؤالُ (ما الكينونة) شيئًا أساسيًا بالنسبة له، أو في الأقل يعد جزءًا مكوِّنًا من طبيعته.

يزخر التاريخ البشري بالتصورات الفلسفية الخاطئة عن طبيعة الكائن البشري. وهكذا يقول هايدگر: « ... لا بُدَّ من

التخلي عن كل التصويرات التقليدية الموضوعية لنفسٍ psyche شبيهة بالكبسولة، الذات، الشخص، الأنا، أو الوعي، في علم النفس وعلم الأمراض النفسية، نعم، لا بُدَّ من هجرانها لصالح فَهْمٍ مختلفٍ جذريًا. يمكن أن تُدعى هذه الرؤية الجديدة للقوام الأساسي للكائن البشري بالدازاين أو الكينونة في العالَم ».

ما الشخص؟

لنتأمل تصور ديكارت للشخص بأنه اتحادُ جوهرين منفصلين، واحدٌ عقليٌّ وآخر جسدي/مادي. نحن نعتبر أن عالَم الأشياء عالمٌ مادي، لكن ماذا عن الجزء العقلي منا؟ إذا تَصَوَّرْنا الكائن البشري على أنه يتكون من جزءٍ جسماني، شيءٌ كأيِّ شيءٍ آخر في العالم، وجزءٍ آخر عقلي، شيءٌ مفكرٌ يختلف تمامًا عن الأشياء المادية، نعم، إذا تصورنا الكائن البشري على هذه الشاكلة، فسيتشوش علينا فهم مكاننا الأساسيُّ في العالم. وبالتحديد، سنكون عندها قد أغفلنا على نحوٍ ما، طبيعتَنا ككينونةٍ في العالَم، كأشياء لها اهتمامٌ صميميٌّ بالعالَم. وإذًا فالرؤية الديكارتية تفصلنا عن الحقيقة المادية.

يتعلق جزء كبير من مشروع هايدگر بتبيان وتفصيل الملامح الأساسية للدازاين، بإعادةِ مَفْهَمَةٍ لماهية ما نحن عليه، تأخذ في الاعتبار علاقتنا بالعالم. يشخص هايدگر ثلاثة من هذه الملامح: الفعلانية factuality، الوجودانية existentiality، والمُنْحَطِّيَّة fallenness.

ملامح الدازاين

بمعنىً ما، الدازاين موجودٌ هنا بالفعل. يتمثل جزء من الحالة البشرية، ذلك الذي يسميه هايدگر (الفعلانية)، يتمثل في كوننا مرميين في العالَم، مُلقَيْن كما لو من قِبَل كارثة سابقة ما تركتنا لمصيرنا، أيْ كوننا بالفعل جزءًا من العرض المستمر. يمكن أن نتخيل ذلك كمثل الاستيقاظ في خضم حياةٍ ما، ليجد المرء أنه حَيثُ هو كنتيجة لوقائع أو قراراتٍ سابقة لا سيطرة له عليها الآن. هذه هي فعلانية الدازاين، وتتمثل في واقع أن للدازاين ماضيًا يتشكل من خلاله -بكيفيةٍ ما- في الحاضر.

للدازاين أيضًا، رغم كونه محتومًا جزئيًا بالماضي، نعم، له شعورٌ ما بالحرية في ما يتعلق بالمستقبل. لا يتشكل الدازاين بماضيه الثابت فحسب، بل بمستقبله الممكن المفتوح أيضًا، والمسؤولية التي تصاحب هذا. هذه هي وجودانية الدازاين، وهي تشد باتجاهٍ معاكسٍ للفعلانية، لا رجوعًا إلى الماضي، بل تقدمًا إلى المستقبل.

إذا كانت الذات الحقيقيةُ تتكون جزئيًا من إدراك كِلا مُحتّمات الماضي وإمكانات المستقبل، فإن الملمح الثالث من الدازاين، المُنْحَطِّية، يُمثل القدرة البشرية على تجاهل كِلا الماضي والمستقبل. ككائنٍ في العالم، يفقد الدازاين نفسه في الهموم الدنيوية للَّحظة الحاضرة. ينكمش أُفُقَا الماضي والحاضر إلى نقطةٍ متلاشيةٍ حاضرة.

من الحقائق البسيطة للبشرية أننا نغفل أجزاء كبيرة من طبيعتنا، ماضينا ومستقبلنا، وننغمس في الرتابة اليومية، أي إنّنا نقيس حياتنا حقًّا بملاعق القهوة[1].

يفترض أن يكون واضحًا الآن أن طبيعة الكينونة، كما يتكشف لنا من هذا التأمل لطبيعة الدازاين، مرتبطةٌ بالزمن. وإدراكُ هذا هو جزءٌ من جواب هايدگر على سؤال الكينونة. يكتب هايدگر: «تُزَمِّنُ الزمانيةُ نفسَها كليًا في كل نشوة، أيْ أنه في الوحدة النشْوية للتزَمُّن الكامل للزمانية تتأسس كُلانيَّةُ المُرَكَّب البنيوي للوجودانية والفعلانية والمنحطية، التي تشتمل على وحدة بُنْية العناية».

قد لا يجد بعضنا هذه اللغة مفهومة، لكن الخلاصة هنا هي أن الزمن البشري يتطلب بمجمله تفكرًا ممعنًا إذا ما أردنا فهم الطبيعة الحقيقية للكينونة. علينا أن نفعل ما هو أفضل من الانهماك الآني في الحاضر. بالإضافة إلى أن له ماضيًا وحاضرًا، فإن للزمن البشري حدودًا في الأساس. ويتمثل المعنى الحقيقي للدازاين جزئيًا في إدراك مُحَتّمات الماضي وهموم الحاضر، لكن دون أن نغفل عن إمكانات المستقبل. وهذا يتطلب أن نضع نصب أعيننا إمكانيةً مستقبلية معيَّنة لا مناص منها: أن يكون المرء ميتًا. وتحقق الذاتُ الحقيقيةُ نوعًا من الاتحاد بين علاقاتها الزمنية العديدة، في ضوء الماضي، والحاضر، ومستقبلٍ محدود، وتتصرف في العالَم على هذا الأساس.

---

١ - إشارةٌ إلى عبارةٍ وردت في قصيدة (بروفروك) لتي. اس. إليوت ... (المترجم).

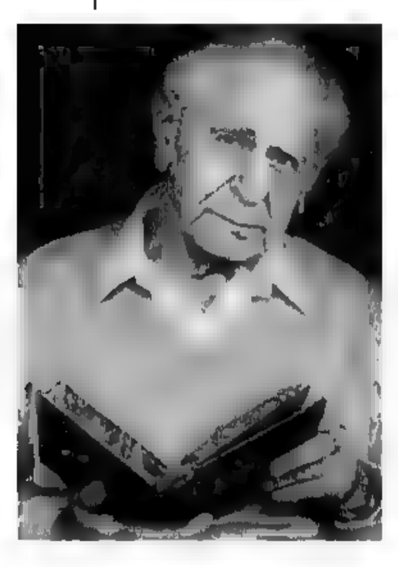
لا جدال في أهمية تأثير هايدگر في التفكير المعاصر، خصوصًا على فلسفة أوروبا القارية. إذ كان له، لا شك، تأثيرٌ في سارتر والحركة الوجودية في الفلسفة، رغم أنه لم يدخر جهدًا للتنصل منها. كذلك يَدين الانشغال الحالي بالتفكيك، خصوصًا أعمال جاك دريدا وبعض فلاسفة النسوية فيه، وكشكلٍ من النقد الأدبي، نعم، كل ذلك يدين لهايدگر أيضًا. يجد الماركسيون والنقاد الاجتماعيون من كل الأنواع تقريبًا، يجدون في هايدگر مادةً خصبةً لأغراض متنوعة. كَتَب هايدگر أسفارًا ضخمة بعد منعه من التدريس، وما زال كثيرٌ من تلك الأعمال ينتظر النشر. ما يُرجِّح أننا لم ندرك حَتى الآن أهمية هايدگر الحقيقية في تاريخ الفلسفة.

أهم أعماله:

- **الكينونة والزمن**: أعظم أعمال هايدگر. وقد كان أول عملٍ له ذي مسحةٍ أكاديمية، وأمن له الحصول على رتبة الأستاذية الكاملة في جامعة ماربرگ. عبارةٌ عن تحليلٍ تقني جدًا ومطول للطبيعة البشرية وارتباطها الأساسي بالزمن.

السير كارل بوبر

1902 – 1994م



كان السير كارل بوبر بلا ريب واحدًا من أعظم فلاسفة العِلم تأثيرًا في القرن العشرين، كما كان ناقدًا مهمًا للماركسية، لكن سمعته في عالَم الفلسفة ما زالت محل أخذٍ ورد.

يختلف أناسٌ معتبَرون حول أهمية بوبر الحقيقية، حول مكانته الواقعية في تاريخ الفلسفة. يتخذ أنصارُه تزاحُمَ الناس على حضور مؤتمراته دليلاً على أنه فيلسوف القرن. أما منتقدوه فيشيرون إلى اللخبطات التي تكتنف ما يوصف بأنه عمله الأفضل ويسخرون من بعض مزاعم بوبر المترهلة حول العقل وموضوعية النظريات. أما النقاد المعتدلون فينأون بأنفسهم عن هذا النقاش، بزعم أننا معاصرون لبوبر ومِنْ ثَمَّ يجب أن

نترك تقدير مكانته كفيلسوف لفلاسفة المستقبل. وسننضم إلى المجموعة الأخيرة في مناقشتنا لبوبر هنا.

ترعرع بوبر في فينًّا بعد الحرب العالمية الأولى، وكان لتلك الحقبة أثرٌ هائلٌ فيه. ورغم أنه كان ابنًا لمحامٍ ميسور الحال، إلّا أنه شهد الفقر والاضطرابات السياسية بنفسه، ما دفعه للانخراط في العمل الاجتماعي. إذ كان يساعد في عيادةٍ للأطفال المشردين كان يديرها ألفرِد أدلر، ولا يخفى أن بعض أحداث هذه الفترة من حياته قد تركت أثرًا في فلسفته لاحقًا. ويرجح أنها كانت السبب في اختيار موضوع أطروحته، وبالتأكيد كان لها تأثيرٌ في تصوره لما يميز بين العِلم وبين ممارساتٍ أخرى كالتحليل النفسي.

أصبح بوبر اشتراكيًا ثُمَّ شيوعيًا. بعد مقتل عددٍ من الطلبة والعمال المحتجين على يد الشرطة، جادل بعضُ معارف بوبر من الشيوعيين أن موت هؤلاء سيفيد القضية التي يناضلون من أجلها، لكن كان لبوبر رؤىً أخرى حول قيمة الحياة البشرية وغايات النشاطات السياسية. مِنْ ثَمَّ قادته معايشته لهذه الأحداث إلى رفض الشيوعية ثُمَّ أصبح ناقدًا للماركسية أخيرًا.

ارتاد بوبر جامعة فينًّا، وحصل على الدكتوراه عن أطروحة حول طبيعة المنهج في علم النفس، كما أصبح مرخصًا لتدريس الرياضيات والفيزياء في المدارس الثانوية. بينما كان يعمل معلمًا في المدارس، اجتذبت أطروحتُه اهتمام بعض أعضاء حلقة فينًّا - مجموعةٌ من الفلاسفة والرياضياتيين والفيزيائيين وغيرهم ممن كانوا منخرطين في الحركة الوضعوية المنطقية في عشرينات

وثلاثينات القرن الماضي. هكذا أصبح بوبر يشارك في نقاشات تلك الحلقة، حَتى ساعده أعضاء الحلقة أخيرًا على نشر أول كتابٍ له وهو (منطق الكشف العلمي The Logic of Scientific Discovery). حظي الكتاب بجمهورٍ واسع من القراء، ودُعِي بوبر لإلقاء محاضرات في الولايات المتحدة وبريطانيا ' نظمى.

تحول والدا بوبر، وكلاهما يهودي، إلى الديانة اللوثرية على أمل الامتزاج بمجتمع فينَّا، وعَمَّدا ابنهما بوبر على دينهما الجديد. رغم ذلك، أصر النازيون على اعتبار بوبر يهوديًا. وبذل زملاؤه البريطانيون جهودًا كبيرة لمساعدته على الخروج من فينَّا ثُمَّ الحصول على وظيفة فلسفية في كلية كريستتشيرتش الجامعة، نيوزلندا. واستقر بوبر يُدَرِّس هناك طيلة فترة الحرب العالمية الثانية، كما أنتج في تلك الفترة (أعمال الحرب) خاصته، كتابيه (فقر التاريخوية The Poverty of Historicism) و(المجتمع المفتوح وأعداؤه The Open Society and Its Enemies). بعد الحرب، تسنم منصبًا في مدرسة لندن للاقتصاد، حَيثُ استمر بالدفاع عن رؤاه حول طبيعة العِلم، والسياسة، والإبستمولوجيا. وسنعرج الآن على جزءٍ من فلسفة العلم خاصته.

مشكلة الاستقراء

منذُ عهد هيوم، انشغل الفلاسفة كثيرًا بمشكلة الاستقراء. ينطلق الاستنباط الاستقرائيُّ من عددٍ من المشاهدات المحدَّدة، يُشاهد فيها امتلاك عدةِ حالاتٍ من نموذجٍ ما من الأشياء،

امتلاكها خاصيةً من نوعٍ معيَّن، ليصل في النهاية إلى استنتاجٍ عامٍ حول كل الأشياء من ذلك النموذج المعني – سواء شاهدناها أمْ لا. وعلى هذا تقوم قدرة الاستقراء على التنبؤ. أرى حلزونًا يأكل الخس، وهذا واحدٌ آخر يأكل الخس، وواحدٌ آخر، وهذا واحدٌ يأكل الخس أيضًا. إذًا فكل الحلازين تأكل الخس. أُراهن على أن أول حلزون سأصادفه بعد ذلك يأكل الخس أيضًا. يبدو أن الاستنباط الاستقرائي يقوم على مبدأ من هذا النوع: إذا شوهِد عددٌ كبيرٌ من الأشياء تحت كل أنواع الظروف المختلفة، وكانت جميعًا تتصف بخاصيةٍ من نوعٍ معين، إذًا فكل الأشياء المماثلة لها تمتلك تلك الخاصية. كما يبين ديفد هيوم، لا يمكن تبرير هذه القاعدة على أساسٍ منطقيٍّ ولا تجريبي، ويبدو أننا لا نملك في ترسانتنا إلّا هذين النوعين من التبرير.

إن الحقيقة المقلقة بالنسبة لفلسفة العلم هي أنه يبدو أن العلم يعمل على أساسٍ استقرائي. هكذا فالخطر هنا لا يحيق بمعرفتنا عن الحلازين فحسب، بل يبدو أن صرحًا كبيرًا جدًا مما نعتبره نموذجيًا معرفةً مُبَرَّرة، المعرفة العلمية، المعرفة القائمة على التجريب العلمي الصارم، نعم، يبدو أن كل هذا يصبح في خطر بسبب مشكلة الاستقراء. ولئن كان العلم يعتمد على الاستقراء، وليس للاستقراء تبريرٌ عقلاني، فهل يعني هذا أن البحث العلمي لا عقلاني؟ إذا كان الأمر كذلك، وكنتَ تريد إيجاد علاجٍ للسرطان، فَلِمَ لا تستعين بمشعوذٍ بدلًا من أن تستعين بعالِمٍ؟ حَتى إنّ الاستعانة بالأول أرخص ثمنًا على الأرجح.

لدينا هنا المشكلتان اللتان يأمل بوبر أن يحلهما. أين تكمن عقلانية العِلم؟ ما الذي يميز العلم عن غيره من المحاولات؟

حاول بوبر تجنب مشكلة الاستقراء بأن حاجَّ أن العقلانية العلمية تكمن في تخطئة النظريات، لا في تحقاقها verification الاستقرائي. تقوم هذه الرؤية على لا تناظرٍ منطقيٍّ أنيق. كما راينا للتو، يمكنك أن تراقب العدد الذي تشاء من الحلازين، ومع ذلك ستبقى نظريتك التي فحواها أن جميع الحلازين تأكل الخس، ستبقى نظريةً غير مُثبَتَة. لكن إذا رأيت حلزونًا واحدًا فقط يرفض أن يأكل الخس، ستكون قد دحضت المقولة النظرية العامة عن الحلازين والخس. قد لا تكون البرهنة على صحة نظريةٍ ما ممكنةً منطقيًا من خلال المشاهدة، لكن مشاهدةً نافيةً واحدةً تكفي تمامًا لدحض النظرية.

الفرضيات القابلة للتخطئة

يرى بوبر الجهد العلمي على أنه الطرح المبدئي للفرضيات أو التخمينات التي تهدف إلى وصف جزءٍ ما من العالَم أو حل مشكلة ما، متبوعًا بالسعي الصارم لتخطئتها باستخدام التجريب. ما كلُّ مقولةٍ أو نظريةٍ عامةٍ تُعتبَر علميةً. فبالأخذ في الحسبان رؤاه بخصوص العقلانية العلمية، يحاجّ بوبر أن العلم يعمل بالفرضيات القابلة للتخطئة، مقولاتٌ أو مجموعة مقولاتٍ يمكن تفنيدها بالمشاهدة، وهذا جزءٌ مما يميز العلم عن غيره من الممارسات.

إن بعض الفرضيات غير قابلة للتخطئة على أسس منطقية – مثلاً، لا يمكن إجراء اختبارٍ تجريبيٍّ يرينا أن فرضية «إن الحلازين أما أن تأكل الخس أو لا تأكله» هي فرضيةٌ خاطئة. على أن هناك أمثلة أخرى على فرضياتٍ غير علمية مموهة بعض الشيء. افترض أنني أجادلك برؤيةٍ فرويدية فحواها أن الخوف اللاواعي من رمز الأب له تأثيرٌ في السلوك البشري. لكنك تطالبني بدليل تجريبي. ونذهب معًا إلى حانةٍ لنقوم بمراقبة التفاعلات البشرية، فنرصد رجلاً يبدو عليه التذبذب. فاتخذ أنا من هذا بكل سهولةٍ دليلاً على أن نظريتي صحيحة: الرجل خائفٌ من الساقي، إذ أنه يراه رمزًا للأب ويخافه، ولذا فهو متردد. وفي المقابل، لو كان الرجل يتصرف بثقة وإقدام، كأن يضرب بيده على طاولة المشرب كيما يجتذب انتباه الساقي، فيمكن لنظريتي أن تستوعب هذا بسهولةٍ أيضًا: إنما يحاول الرجل أن يتغلب على خوفه من الساقي، الذي يرمز للأب، من خلال التصرف بثقة وإقدام.

والنكتة الفلسفية هنا أن هذه النظرية الفرويدية غير قابلةٍ للتخطئة، بمعنى أنه لا يمكن انبثاق نتائج نافية لها تجريبيًا. ولهذا لا يعتبرها بوبر نوعًا من العلم. وفي المقابل، يتمثل العلم الرصين في التخمينات الواضحة، التي تتنبأ بما يجب أن تكون عليه مشاهداتنا بعد التجربة. هكذا يقول بوبر:

«لهذا يمكنني أن اعترف دون وجلٍ أن التخطائويين falsificationists من أمثالي يفضلون كثيرًا محاولةَ حلِّ مشكلة

مهمة بواسطة تخمينٍ واضح، حَتى لو (وخصوصًا) تبين بعد قليلٍ أنه خاطئ، نعم، نفضلها على أيِّ سردٍ لسلسلةٍ من المسلمات غير المهمة... فاكتشافُنا أن تخميننا خاطئ سيعلمنا أكثر بكثير عن حقيقة الأمر وسيجعلنا نقترب منها أكثر».

ربما تشعر هنا، ومعك كل الحق، أن الفأر بدأ يلعب في عُبِّك. هل يعني بوبر حقًا أن العلماء يقومون، أو يجب عليهم أن يقوموا، بمحاولة تفنيد النظريات؟ يصعب أن نتخيل فريقًا من العلماء يفتح زجاجة شمبانيا احتفالًا باكتشاف مشاهدةٍ تُفنِّد نظريتهم المفضلة، خصوصًا لو كان لديهم أُسَرٌ يعيلونها وسمعة يريدون المحافظة عليها. وبالفعل فإن عددًا من الاعتراضات على أهمية بوبر تتمثل في إنكار نجاحه بتوصيف أو تشخيص العِلم بطريقةٍ صحيحة - ربما فشل في الأخذ بالاعتبار النواحي الاجتماعية في الجهد العلمي.

هدف العِلم

بالإضافة إلى كل ما سبق، للعلم أهدافٌ عملية، كان بيكون يأمل أن يُحسِّن العلم حياة البشر، وأن يعمل كأساسٍ للاختيار والإيمان. لكن إذا لم يكن بوسعنا أبدًا أن نعرف أن النظرية الفلانية صحيحة، كما يعتقد بوبر، كيف لنا أن نعرف إذًا ما إذا كانت نظرياتنا التي لم نستطع تخطئتها حَتى الآن، نعم، كيف نعرف أنها صحيحة وصالحةٌ للعمل على أساسها؟ ولم يكن جواب بوبر عن هذا السؤال مطمئنًا كثيرًا: لا مناص لنا من الركون

إلى النظريات التي نجحت بالمرور من الاختبارات الصارمة. ومع ذلك، فإن صحة هذه النظريات غير مضمونة، وإلّا عدنا مجددًا إلى مشكلة الاستقراء.

يمكن للأمور أن تسوء أكثر حَتى، خصوصًا عندما نفكر بخصوص مواقف واقعية. فأولًا، ليست النظرياتُ العلمية مجرد مقولاتٍ عن الحلازين بل تكون أحيانًا بُنىً هائلةً يسندها عددٌ من الفرضيات المساعِدة. كذلك يعتمد موقف الاختبار بدوره على نظريةٍ إضافية، منها النظرية المتعلقة بمدى صلاحية عدة الاختبار للقيام بوظيفتها، والطبيعة الدقيقة للظروف الابتدائية للتجريب. فإن خرجت لنا نتيجةٌ تُخَطِّئ النظرية، يمكن للمرء أن ينسب الخلل إلى أيِّ مفصلٍ يشاء من بين صرحٍ هائلٍ من الادعاءات والافتراضات النظرية، بحَيثُ يُبقِي لُب نظريته التي يراد تجربتها سليمًا مهما كانت النتيجة. فإذا لم تعطك التجربةُ النتيجةَ التي كنت تتطلع إليها، ربما هناك خللٌ في الأجهزة المستخدمة في الاختبار.

يحاجّ بعضهم أن مقولات المشاهَدات مُحَمَّلةٌ بالنظريات هي الأخرى. بمعنى أن كل المشاهَدات تعتمد على نظريةٍ ما، حَتى لو كانت نظريةً على مستوىً منخفضٍ جدًا. لا ينكر بوبر هذا، ويحاجّ أن مقولات المُشاهَدات، كمقولات النظريات، مبدئيّةٌ أيضًا، ونقبلها عُرْفًا فحسب، وخاضعةٌ للاختبار أيضًا. يكتب بوبر:

« هكذا فما من شيءٍ (مُطْلَق) في الأساس التجريبي للعلم الموضوعي. لا يقوم العلم على أرضيةٍ من الصخر الأصم. بل تطفو البنية الأنيقةُ لنظرياته على ما يشبه مستنقعًا. بعبارةٍ أخرى، يشبه العلم عمارةً تنتصب على دعامات عمودية غاطسة، وما تزال هذه الدعامات تغطس في المستنقع بفعل ضغط وزن العمارة، لكننا لا نعرف قاعًا طبيعيًا أو (مُعطىً) لذلك المستنقع ».

بعد كل هذا، هل من المعقول تعريف النظريات بأنها أشياء قابلة للتخطئة؟ يجيب بعضهم بـ (نعم)، ولبوبر جيشٌ من المناصرين ما زالوا يواصلون ما بدأه.

أهم أعماله:

- **منطق الكشف العلمي**: يستعرض مذهب التخطائوية falsificationism، الرؤية القائلة إن العلم لا يعمل بالاستقراء، بل بالبرهان الاستدلالي على خطأ النظرية العلمية. يعالج الجزءُ الثاني النظريات، الاختبار، الاحتمالية، النظرية الكمومية، وغيرها.
- **المجتمع المفتوح وأعداؤه**: كتابُ بوبر الرئيسي في فلسفة العلوم الاجتماعية. يقع في مجلدين، يعالج الأولُ أفلاطون، خصوصًا فكرته عن (الملك – الفيلسوف). يعالج المجلد الثاني كارل ماركس، ويحاول أن يفسر صعود التوتاليتاريانية وما الذي يجب أن نفعله حيال ذلك.

- **تخميناتٌ ودحوضٌ Conjectures and Refutations:** مواصلةٌ لأعمال بوبر في كتابيه السابقين، يتوسع في مبادئ تخطائوية متنوعة ويطبقها لا على فلسفة العلم فحسب، بل على الفلسفة السياسية أيضًا.



وفقًا لمبدأ قابلية التخطئة، لا يمكن البرهنة أبدًا على فرض (كل طيور البجع بيضاء)، إيجادنا لبجعة سوداء واحدة يكفي لتخطئة الفرضية.

جان بول سارتر

1905 - 1980م



كان لأعمال للفيلسوف جان بول سارتر الفضل الأكبر في التعريف بالحركة الوجودية - بالطبع، في العالَم الناطق بالإنكليزية - في القرن العشرين.

كذلك تعود إلى سارتر الصورةُ النمطية للوجودي على أنه نموذج المثقف الذي يسكن المقاهي ويدخن بلا انقطاع ويرتدي البيريه. إن الموضوعات التي عالجها سارتر في أعماله - بالتحديد، أولوية الوجود الفردي، الحرية البشرية وغياب القيم الموضوعية - هي لبُّ الوجودية.

وُلِد سارتر في بيئة مريحةٍ تنتمي إلى الطبقة الوسطى، على أن طفولته كانت بعيدة جدًا عن أن توصف بأنها سعيدة. تربى

سارتر في منزل جده لأمه، كارل شفايتزر - وهو رجل صارم ذو نزعة استبدادية -، أما والده فقد مات عندما كان بعمر سنة واحدة فقط. لم يكن سارتر طفلاً جذابًا، فقد كان قصير القامة ومصابًا بعلةٍ في عينيه تجعل الناظر إليه يرى فيهما تعبيرًا دائمًا عن الارتياب وعدم التصديق. لم يكن لديه في طفولته إلّا بضعة أصدقاء، وقضى معظم حياته المبكرة يقرأ ويكتب في مكتبة جده. كذلك كانت هناك دينامية غريبة في علاقة سارتر بأمه، إذ دللته كثيرًا وألبسته ملابس مزركشة وجعلته يطيل شعره، حَتى وضع جده حدًا لهذا السلوك أخيرًا.

مهما كانت الصعوبات التي واجهها سارتر في طفولته، إلّا أن علامات النبوغ كانت جليةً عليه منذُ سنٍ مبكرة جدًا، أو كما يعبر هو، كان طفلاً معجزة (رغم أنه لم يكن يحسن النطق). وقد صرنا نعرف الآن بالطبع أن الطفل المعجزة كبر ليكون واحدًا من أشهر المفكرين في القرن العشرين. ربما كان سارتر فريدًا كذلك في سعة نطاق إنجازاته. فبالإضافة إلى كونه فيلسوفًا معتبرًا، كان سارتر روائيًا رفيعًا وكاتب سِيَرٍ وكاتبًا مسرحيًا أيضًا. في الواقع، عُرِضت عليه جائزة نوبل في الأدب العام 1964، لكنه رفضها قائلاً إنه لا يريد أن (يتحول إلى مؤسسة).

الكينونة والعدم

في حالة سارتر، ثَمَّةَ مفارقة طريفة في التساؤل ما إذا كانت طفولته تفسر الكيفية التي عاش بها حياته كبالغ، ذلك أنه كان فيلسوف الحرية الكامل. لم يعتقد هو، في الأقل بأي معنىً

مباشر، أن أحداث ماضي الفرد تحتم شكل حياته المستقبلية. وفي الحقيقة، كثيرًا ما يُنظَرُ إلى سارتر بوصفه إنسانويًا راديكاليًا بدرجةٍ ما، وأنه كان منشغلًا بالمتطلبات التي يواجهها الأفراد في سبيلهم لاختيار الكيفية التي يعيشون حيواتهم بها والأخلاق التي يعتنقونها. ومع أن هذه الرؤية لا تخلو من بعض الصواب، إلّا أن حقيقة فلسفة سارتر أغربُ مما تبدو عليه للوهلة الأولى.

تكمن بعض هذه الغرابة في طريقة تصور سارتر للوعي والذات البشرية. في كتابه (الكينونة والعدم Being and Nothingness) المنشور العام 1943، وهو عمله الوجودي الرئيسي، قسم سارتر الكينونة على نطاقين رئيسيين: الكينونة - لِذاتها، وهي الوعي؛ والكينونة - في - ذاتها، وهي كلُّ ما عدا الوعي. حاجّ سارتر أن الكينونة - لِذاتها تتسم **بالعدم** - بمعنى أن الفراغ يقع في قلب الكينونة. ما الذي عناه بذلك؟ بعبارةٍ أبسط، يقصد سارتر أن يقول إن لا وجود لشيء اسمه الجوهر البشري. إن الوعي منفصلٌ على الدوام عن واقع الأشياء، فهو الإمكانية الفارغة الخالصة، وهنا تكمن حريته.

هذه فكرةٌ معقدة. يمكن استجلاء بعض غموضها بأن نستعرض كيف عالج سارتر مفهوم النَفي **negation**. يتعلق هذا المفهوم بالمقدرة على تصور ما هو خلاف ما عليه الحال. وهو متجلٍ في سلسلةٍ كاملةٍ من المواقف التي يمكن للكينونة - لذاتها أن تتبناها تجاه المواضيع التي هي - الكينونة - متوجهةٌ إليها. ربما الأهم هنا هو قدرة الكينونة - لذاتها على الامتداد وراء الحاضر

القائم وصولاً إلى مستقبَلٍ مفتوحٍ من الإمكانيات غير المُحَقَّقَة - أي قدرتها على أن تتخيل ما يمكنٍ أن تكون عليه الحال. بهذا المعنى، فإن حريةَ الكينونة - لذاتها هي الإمكانية القائمة دومًا لأن تكون الأشياء على غير ما هي عليه. يعاني البشر صعوبةً في العيش بهذه الحرية. فإدراكُ أن المستقبل دائمًا غير يقينيٍّ وعلى نحوٍ راديكالي، يجلب معه **القلق والغم**. حاجّ سارتر أن الناس، وللهروب من هذا المأزق، يركنون إلى إستراتيجياتٍ من **الإيمان السيِّئ**، بمعنى أنهم يسعون للتنكر للحرية التي يتمتعون بها بالفعل.

الإيمان السيِّئ

هناك مثالان مشهوران جدًا لإيضاح هذا المفهوم. يطلب منا سارتر أن نتخيل علاقة غراميةً بين امرأة ورجل، تعرف المرأة أن الرجل يريد إغواءها، يأخذ الرجل يدها، وبدلاً من أن تحسم المرأة قرارها - أما أن ترفض الأمر وتسحب يدها أو أن تقبل ذلك - تتظاهر أنها لم تلحظ تصرفه أصلاً، فتترك يدها في يده كما لو أنها - المرأة - مجرد جمادٍ أو شيءٍ سلبي. وبهذه الطريقة، كما لو من خلال إنكارها لكونها ذاتًا، تتحاشى المرأة واجبها في الاختيار. يُصوِّر المثال الثاني نادل مقهى متحمسًا للغاية، إذ يؤدي دور نادل المقهى بإتقانٍ أكثر من اللازم، وفكرة سارتر هنا هي أن هذا النادل يحاول أن يعيش دور النادل إلى أقصى حد، بحَيثُ يكون كل ما يقوله ويفعله نابعًا ومحدَّدًا من قِبَل (نادِلِيَّته). بالطبع فالحقيقية مختلفة جدًا بالنسبة لسارتر. فقد اختار الرجل أن يكون نادلاً، وهو يختار ذلك في كل مناسبة،

ذلك أنه لا أحد يمتلك هذا النوع من الهوية الذي يتطلع إليه هذا النادل في نادليته.

يمكن للإيمان السيِّئ أن يدخل في طريقة تفكير الناس حيال الأخلاق. فمثلاً، يمكن للناس الهروب من حريتهم بتبني موقف جِدّيٍّ تجاه نطاقٍ أخلاقيٍّ مُدرَك. بمعنى أنهم قد يُصوِّرون تصرفاتهم باعتبارها محكومةً بالكامل بناموسٍ أخلاقيٍّ إلزامي: «وددتُ لو ساعدتُك، لكنني لا أستطيع، لأنني سأكون قد ارتكبت خطأً». بالنسبة لسارتر، يعد هذا بالطبع إفراطًا في العقلنة. في كتابه الشهير «**الوجودية والإنسانوية** (Existentialism and Humanism)»، يتأمل سارتر في موقف شابٍّ حائر بين أن ينضم لقوات فرنسا الحرة لمقاتلة الألمان أو أن يبقى في البيت للعناية بأمه. ويبين سارتر أنه من الصعب جدًا أن نجد قاعدةً واضحةً للتصرف في مثل هذا من المواقف. لا تزودنا الأخلاقيات المسيحية، على سبيل المثال، بطريقةٍ للاختيار بين الهدف العام للقتال منْ أجل المجتمع ككل وبين الهدف الخاص المتعلق بمساعدة شخص واحد بعينه على الحياة. يستنتج سارتر من ذلك أن كل ما يمكن قوله هنا هو أن الخيارات الأخلاقية التي يتخذها الأفراد هي خياراتهم، وخياراتهم وحدهم حصرًا، وهم مسؤولون عنها مسؤوليةً كاملة. وكل ما يمكن للناس فعله هو أن يختاروا بحقٍّ مع الوعي الكامل بأنهم يختارون بحرية.

مع كل ذلك، فإن كون الكينونة - لذاتها حرةً حتمًا ودائمًا، لا يعني أن الأفراد يتبنون خياراتهم في الفراغ، بل يتعاملون مع

حيثيات الموقف الذي يواجهونه - مثلاً، ذلك اللص يحمل معه سكينًا - ووقائعية حيواتهم الخاصة. والمقصود بالوقائعية facticity هنا كل ما يخص الفرد مما لا يمكن تغييره في أيِّ نقطة معينة من الزمن - مثلاً، عمره، وجنسه، واستعداداته الوراثية. وإذن فالخيارات تُتَّخَذُ ضمن سياقٍ مقيّد، مِنْ ثَمَّ فإن حرية الوعي لا تعني الفكرة القائلة أن الناس أحرارٌ أن يفعلوا كل ما يشاؤون على وجه الإطلاق وفي طرفة عين.

الحرية البشرية والذات

من الأمور المهمة على هذا الصعيد دورُ الذاتِ self وعلاقتها بالحرية البشرية ناقش سارتر الذات بشكل معمق لأول مرة في كتابه الأقدم (تعالي الأنا The Transcendence of the Ego). ينكر سارتر أن يكون للأفراد ذواتٌ جوهرية. وفي الحقيقة، فإن جزءًا مما يعرِّف فلسفته كوجوديٍّ هو ادعاؤه أن الوجود يسبق الماهية. نحن نوجَد أولاً، والذات التي نكُونها لاحقًا هي بُنيَةٌ تُبنى ويُعاد بناؤها بواسطة التخبار والسلوك. إذًا، ومن حَيثُ المبدأ، فإن الذات شيءٌ يمكن تغييره، يمكن إعادة بنائه، ومع ذلك، ليس من السهل عمليًا اختيارُ مسارٍ من التصرفات لا يتماشى مع المشروع الأساسي للذات. مِنْ ثَمَّ فإن الذات التي أصبحناها تفرض قيدًا آخر على ممارسة الحرية التي تنتمي حتمًا إلى الكينونة - لذاتها.

في نقاشنا هذا لأفكار سارتر، ركزنا على الأسس الفلسفية لفكرته عن الحرية. الأمر الذي قد يوحي للقارئ كما لو أن فلسفة

ساتر تتعلق كليًا بالفرد. وهذا غير صحيح. كان بوسعنا الدخول إلى سارتر من موضعٍ آخر - مثلاً، كتابه المتأخر (**نقد العقل الديالكتيكي** Critique of Dialectical Reason) - ولكانت الصورة اختلفت كليًا. إن اعتناق سارتر للسياسات اليسارية، واهتمامه بديناميات المجموعات الاجتماعية، ومعاصرته لحقبةٍ من الاضطرابات السياسية والاجتماعية الهائلة، نعم، كل ذلك قد حتم عليه تقريبًا أن ينصرف عن الاهتمامات التي طغت على أعماله المبكرة. وفي الواقع، بحلول الستينات من القرن المنصرم، ومع صعود نجم البنيوية وظهور ما - بعد - البنيوية وما - بعد - الحداثة في أوروبا القارية، أصبحت فلسفة سارتر الوجودوية المبكرة منسية.

على كل حال، ليست الموضة ثابتةً أبدًا في المحافل الفكرية، وقد استعادت أعمال سارتر بعض الاهتمام من جديد. بقي سارتر بالطبع قريبًا إلى قلوب الشعب الفرنسي حَتى موته العام 1980. وحضر جنازتَه في باريس أكثر من عشرين ألف مشيع، وكانت الحشود مكتظة بحَيثُ تجمع الناس حول رفيقة دربه سيمون دي بوفوار فور وصولها إلى المقبرة. ما زال الناس يزورون قبره لتقديم العرفان، القبر الذي صار يضم أيضًا رفات دي بوفوار.

أهم أعماله:

- **تعالي الأنا**: يطور العملُ رؤيةً فينومينولوجيةً للأنا باعتبارها بُنْيَةً لا مصدرًا غير قابل للتجزئة لسلوك الفرد وشخصيته.

- **الغثيان La Nausee**: ربما تعد روايةَ سارتر الوجودية الرئيسية، يستكشف فيها المقتضيات الفلسفية لإمكانية الوجود من خلال التخبارات، كتبها على شكل مفكرة يوميات بطلها انطوان روكنتان.
- **معالمُ نظريةٍ في الانفعالات Sketch for a Theory of Emotions**: خلافًا للرؤية التقليدية التي تنظر إلى الانفعالات باعتبارها شيئًا لا نختاره، يرى سارتر في هذا الكتاب أننا نقوم بعملية بناءٍ فعالةٍ للانفعالات بغية تغيير تخبارنا للعالَم.
- **الكينونة والعدم Being and Nothingness**: خصص سارتر عمله هذا لتحليل الكينونة - لذاتها (أو الوعي)، ويتضمن نقاشًا رائدًا للشقاء، والإيمان السيِّئ، وروح الجدية، والكينونة - للآخرين، وعناصر مركزيةٌ أخرى للوجودية.
- **الوجودية والإنسانوية**: حظي هذا العمل بشعبيةٍ كبيرة، ويدافع فيه سارتر عن الوجودية ضد بعض النقود التي وُجِّهت إليها. يتضمن نقاشًا لـ (إطِّراح abandonment) وعدم وجود أخلاق موضوعية.
- **نقد العقل الديالكتيكي**: تحولٌ ماركسيٌّ للوجودية. يمثل تراجعًا عن التأكيد الوجوديِّ للحرية الراديكالية، إذ يشدد بدلًا من ذلك على القيود الاجتماعية والتاريخية المفروضة على الاختيار البشري.

ألفرِد جول آير

1910 - 1989م



كان الفرِد آير فيلسوفًا إمبريقيًا على المذهب البريطاني لجون لوك، وبيركلي، وهيوم، وبذل جهدًا كبيرًا لتعزيز شعبية الوضعية المنطقية في العالم الناطق بالإنكليزية.

يحيط بنا كونٌ هائل للتفكر فيه. ليس من السهل أن تكون فيلسوفًا مبدعًا. لقد قضينا خمسة وعشرين قرنًا من التفكير في أربعة أسئلة تقريبًا، واضطلعت بهذه المهمة أعظم العقول. حظًا طيبًا نتمناه لكل من يحلم بإحداث نقلةٍ نوعية ما في الفلسفة. ولنعد إلى موضوع حديثنا، نقول إنه من الصعب أن نأخذ على محمل الجد ذلك الاندهاش الذي رافق كثيرًا من الأعمال التي عالجت فلسفة ألفرِد آير. يقال إنه كان مفكرًا نابغًا لكنه لم يكن

مبدعًا، بمعنى أنه لم يفعل شيئًا سوى أن جمع رؤى فلاسفة آخرين وقدمها للعالم الناطق بالإنگليزية، مِنْ ثَمَّ فهو مجرد جامعٍ عظيمٍ لأفكار آخرين. يمكن أن تكون جميع هذه المزاعم عن ألفِرد آير صحيحةً ويبقى مع ذلك واحدًا من أعظم فلاسفة القرن العشرين. ولو لم يفعل شيئًا سوى حمل لواء الإمبريقية البريطانية إلى العصر الحديث لكفاه.

ولد ألفِرد في لندن، لأب هو جول آير الذي قدم من سويسرا فتىً بعمر السابعة عشرة، أما أمه فهي ريني سيتروين، ابنة أخ مؤسس شركة السيارات سيتروين. باعتباره الطفل الوحيد لأبويه، عانى ألفرد من الوحدة بعض الشيء في سني صباه، وقد حظي بتعليمٍ جيد في كلية إيتون حَتى التحق أخيرًا بكلية كريست تشيرتش في أوكسفورد لتتفجر طاقاته. في هذه الكلية، قرأ آير التاريخ والفلسفة، وباقتراحٍ من أستاذه العظيم گلبرت رايل Gilbert Ryle، قضى آير عامًا دراسيًا في فينَّا، حَيثُ عكف على حضور اجتماعات حلقة فينَّا. وكان من نتائج تلك السنة الدراسية تأليفُ آير كتاب (اللغة، والحقيقة، والمنطق Language, Truth and Logic) الذي كان، على إيجازه، واحدًا من أكبر الكتب في القرن المنصرم.

عين آير محاضرًا بحثيًا في أوكسفورد، لكنه انقطع عن عمله هذا عند استدعائه للخدمة في الحرس الويلزي العام 1940، وانتهى الأمر به للعمل الاستخباراتي بما في ذلك استجواب الأسرى الألمان. انفصل آير عن زوجته الأولى في خلال الحرب. وتمثلت

حياته الشخصية ببعض العلاقات العابرة لفترة من عمره، لكنه تزوج مرتين بعد ذلك. وكانت علاقاته حافلةً بالمشاكل عمومًا.

بعد الحرب، عُيِّن بصفة أستاذ أول في كلية لندن الجامعة، حَيثُ حوَّل القِسم إلى مركز قويٍّ وحيوي للنشاط الفلسفي. تشير جميع الروايات إلى أنه اندمج كثيرًا مع أجواء الحياة في لندن، وبالتحديد حياة النوادي الليلية. بعد مضي ثلاثة عشر عامًا من تعيينه في كلية لندن، انتُخِب آير لشغل كرسي ويكهام في أوكسفورد، حَيثُ بقي حَتى العام 1979. بقي آير ناشطًا حَتى بعد تقاعده، فلسفيًا وسياسيًا واجتماعيًا.

بولِغ كثيرًا بتجربة الاقتراب من الموت التي تعرض لها آير، كثيرًا جدًا على الأرجح، وقد حدث ذلك عندما توقف قلبه بضع دقائق قبل أن يُنعَش. وتضمنت تجربته تلك رؤية ضوءٍ أحمر فاقع يغمر الكون، والسادة المسؤولين عن الزمان والمكان، ورؤية نهر ستيكس أيضًا. من غير الواضح ما إذا كان ألفرِد نفسه قد ألقى كثيرَ بالٍ للتجربة. كمفكرٍ حرٍّ وإنسانويٍّ طوال حياته، يقول ألفرِد إنه «وُلِد ملحدًا مرةً أخرى بعد تلك التجربة».

يعترف آير أن كتابه **اللغة، والحقيقة والمنطق**، الذي نشره عندما كان عمره 24 عامًا، يعترف أنه كان «كتاب شابٍ غرٍّ... كُتِبَ بقَدْرٍ من الحماس مفرطٍ يتجنبه معظم الفلاسفة في كتاباتهم». كان الكتاب جريئًا في طرحه، وهذا جزءٌ من جاذبيته. ويزعم آير فيه أنه أنهى الحاجة إلى الميتافيزيقا، ووصف طبيعة المعنى والحقيقة، واختزل مزاعم الأخلاقيات إلى تعبيراتٍ عن العواطف، وأثبت

بطلان الإيمان بالرب، وحل مشكلة الاستقراء، وتعامل مع مشكلة الذات والعالم الخارجي، ووضع تصورًا للهدف والغرض الحقيقيَّين للفلسفة. وهذا، كما ترون، ليس سيئًا بالنسبة لكتابٍ من مائة وخمسين صفحة.

الحقائق والأفكار

يتمثل لب الكتاب بمبدأٍ يحدِّد ما إذا كان للطرحِ الكذائيِّ معنىً أو دلالة، وتُشتَقُّ جميع استنتاجات الكتاب من هذا المبدأ. على خطى هيوم والوضعويين المنطقيين من حلقة فيينًا، يميز آير بين نوعين من الطروح الحقيقية. بمصطلحات هيوم، فإن هذا التمييز هو بين علاقات الأفكار من جانب، ووقائع الحال على الجانب الآخر. يشمل النوعُ الأولُ الطروحاتِ الضرورية في الرياضيات والمنطق، أما النوع الثاني فيشمل الطروحات الإمبريقية، أي إنّها طروحات تعتمد في صوابها أو خطأها على ما عليه حال العالَم بالفعل. هناك طروحاتٌ أخرى أيضًا – طروحاتٌ لا تستمد صوابها أو خطأها من المنطق والرياضيات ولا من الطبيعة الفعلية للعالَم. كما سنرى، يَعتبر آير، كما هيوم، يَعتبِر هذه الأخيرة طروحاتٍ زائفة. يذهب آير أيضًا أبعد من ذلك ليقدم رؤيةً عن ما الذي يجعل بعض الطروحات ذات معنىً وبعضها الآخر بلا معنى.

إن الطوطولوجيات ومقولات المنطق والرياضيات مهمةٌ في ذاتها، لكن الفعل الفلسفي هنا معنيٌّ بتمييز الإمبريقي

عن الطروحات الزائفة. يجادل آير أننا يجب أن نلجأ إلى مبدأ التحقاق verification:

« إن المحَكَّ الذي نستخدمه لاختبار صدق المقولات الظاهرية للحقائق الفعلية هو محكُّ القابلية للتحقاق. فنقول إن المقولة الكذائية تكون ذات دلالة واقعية لأيِّ شخص معين، إذا وإذا كان يعرف فحسب كيف يتحقق من الطرح الذي تزعم تلك المقولةُ أنها تعبر عنه - بمعنى، إذا كان يعرف أيَّ المشاهدات بالضبط ستقوده، تحت ظروفٍ محدَّدة، للقبول بالطرح باعتباره صائبًا أو رفضه باعتباره خاطئًا ».

لا يخلو المبدأ من شروط. يميز آير بين القابلية للتحقاق عمليًا وبين التحقاق مبدئيًا. فمثلاً، ربما لم يمكن التحقق عمليًا من مقولةُ « الجانب البعيد من القمر جبليٌّ » في بداية القرن عندما كان آير في كلية إيتون، لكنها حَتى في ذلك الوقت كانت قابلة للتحقاق مبدئيًا. إذ أن المشاهدات المطلوبة لتحديد صواب المقولة أو خطأها كانت معروفة منذُ ذلك الحين، لكن عمليًا، لم تكن لدينا القدرة على إجراء الاختبار. ومع ذلك يحاجّ آير أن لهذه المقولة دلالة بالنظر إلى إمكانية تحقاقها مبدئيًا.

يضع آير تمييزًا آخر بين القابلية القوية للتحقاق والقابلية الضعيفة. ففي النوع القوي، الذي تتبناه حلقة فيينًا، لا تُقبَلُ إلّا قابليةُ التحقاق الحاسمة. أما في النوع الضعيف الذي يتبناه آير، فالمطلوب هو مجرد إمكانية مشاهداتٍ تجعل مقولة ما مُرجَّحة. يناصر آير القابلية الضعيفة للتحقاق لتجنب صعوباتٍ معينة

تخص الطروحات حول الماضي والمقولات النظرية العامة. قد لا يمكننا أبدًا التحقق من هذه المقولات على نحوٍ قاطع، لكن المشاهدات يمكن أن تساعدنا على ترجيح صوابها أو خطأها، وهذا كافٍ لتمييزها عن الطروحات غير ذات المعنى وفقًا لآير.

تترتب على هذا آثارٌ كبيرة في حقل الميتافيزيقا المتعالية. أيُّ تخبارٍ حسيٍّ ممكنٍ يمكنه أن يتحقق من صِدْقِ أيِّ زعمٍ بخصوص الطبيعة المزعومة أو الجوهرية للأشياء، الأشياء كما هي منفصلةً عن التخبار؟ كما هو متوقع، يقول آير معارضًا:

«حَيثُ إنّنا نفترض أن لا مقولةَ تشير إلى (حقيقيةٍ) متجاوزةٍ لحدود كل التخبار الحسي الممكن، نعم، حَيثُ لا يمكن لمقولة كهذه أن يكون لها دلالة واقعية، فهذا يعني أن جهود أولئك الذين سعوا لوصف حقيقةٍ كهذه لم ينتج عنها إلّا الهراء».

لا تكمن المشكلة في أن محاجّات الميتافيزيقيين مهلهلة، رغم أنها قد تكون كذلك فعلًا، بل المشكلة كلها في أن مزاعمهم غير قابلةٍ للتحقاق ومِنْ ثَمَّ فلا معنى لها. وبِقَدْرِ ما أن المزاعم اللاهوتية ميتافيزيقيةٌ بهذا المعنى، فليس لها أيُّ دلالة. فمثلًا، من الصعب جدًا أن تجد مشاهَداتٍ قد تساعدك بطريقةٍ أو بأخرى على تحديد مدى أرجحية صواب الزعم القائل إن (يسوع هو مُخَلِّصُكَ الشخصي).

يتخذ آير موقفًا أقل حدةً بعض الشيء على صعيد مقولات القِيَم، والمزاعم الجمالياتية والأخلاقياتية المعيارية. فمثلًا، ليس لمقولة (سرقةُ المال خطأ) أيُّ نتائج إمبريقية ومِنْ ثَمَّ لا يمكن أن

تكون أما خاطئةً أو صائبة. ويحاج آير أن هذه المقولات هي مجرد تعبيرٍ عن مشاعر القائل. هكذا، إذا قلت (سرقة المال خطأ)، فالأمر كما لو أنني كتبتُ (سرقة المال!!!) - حَيثُ تُظهر علامات التعجب بشكلها وسمكها، وفقًا لعرفٍ مناسب، تُظهِر أن نوعًا خاصًا من المعارضة الأخلاقية هو الشعور المُعَبَّر عنه هنا.

يعترض بعضهم قائلين أن هذه النسخة من النظرية العاطفية في الخطاب الأخلاقي - تسمى أيضًا نظرية (واوا مرحى!) - تُفَوِّتُ شيئًا أساسيًا في الأخلاق، وتحديدًا، ما يجري عندما يفكر أحدٌ بمعضلة أخلاقية أو عندما يختلف اثنان حول مزاعم أخلاقية. في ما يخص الحالة الأخيرة في الأقل، يحاجّ آير أن الجدل الأخلاقي يتمثل حقًا في الخلافات الواقعية فحسب في حال كانت المحاجّة مصمَّمَةً بحَيثُ توصِلُ الجولة الجدلية في النهاية إلى استجابةٍ عاطفية محدَّدة إزاء الوقائع.

هناك اعتراضاتٌ أخرى أيضًا، وأقواها موجَّهٌ بطريقة أو بأخرى إلى مبدأ التحقاق ذاته. إن السؤال عن معنى (قابلٍ للتحقق) هو سؤالٌ معقد لم يدخر آير جهدًا في معالجته. على أنه يكتب في النهاية: «علي أن اعترف أن جوابي ليس مُرْضِيًا جدًا». ورغم هذا الاعتراف، ما زال آير مطالَبًا أن يقدم لنا تصورًا جليًا لمفهومٍ يضطلع بهذه المهمة الثقيلة. حاجّ بعضهم أيضًا أننا إذا طبقنا مبدأ التحقاق على المبدأ نفسه، فإنه يغدو بدوره غير ذي معنىً. يجيب آير إنه إنما يقدم تعريفًا أو تحليلاً للمعنى، ويمكن

الرد على جوابه هذا بصياغةُ تعريفٍ مختلفٍ لا يُخرِج الميتافيزيقا والدين وما شاكل من اللعبة.

لم يكن كتاب **اللغة، والحقيقة، والمنطق** بالطبع نهايةَ المطاف لآير. فقد نشر بعده عددًا من الكتب المهمة، ومعظمها - لا كلها - يتعلق بالمشكلات التي اهتم بها في عشرينياته المبكرة. في كتابه (أسس المعرفة الإمبريقية The Foundations of Empirical Knowledge)، حاجّ آير أن بيانات الحس، البيانات المباشرة للإدراك الباطني والخارجي، هي الأساس المعروف المعصوم لمعرفة العالَم الإمبريقي. أما كتابه (مشكلة المعرفة The Problem of Knowledge) فيصف المعرفة بوصفٍ يشابه توصيف أفلاطون لها تقريبًا: ذاتٌ ما تَعرِفُ طرحًا ما إذا كان ذلك الطرحُ صحيحًا، الذاتُ متأكدةٌ من الطرح؛ وللذات حقٌّ في أن تكون متأكدةً منه. والكتاب من أفضل الكتب لأولئك الذين يريدون فهم التشكيكية الفلسفية والحلول الممكنة لها. إضافةً إلى الكتب الكثيرة، من المستحيل تقريبًا أن تفتح كشكول مقالاتٍ في الميتافيزيقا والإبستمولوجيا يخلو من كتابات آير. وغالبًا ما توضع مقالاته في مستهل هذا النوع من الكتب، كنقطة انطلاقٍ للتفكر في المشكلات الحالية. ووضوحُ آير نافعٌ جدًا كأداة لفهم الكثير من الفلسفة المعاصرة.

أهم أعماله:

- **اللغة، والحقيقة، والمنطق**: كان السبب في ذيوع صيت آير، يلخص رؤيته لمبدأ التحقاق، ويُعمِلُهُ في الميتافيزيقا، الحقيقة، الأخلاقيات، الدين، الذات، وغرض الفلسفة.
- **أسس المعرفة الإمبريقية**: استعراضٌ لرؤية آير المبكرة القائلة إن الحديث عن الأشياء المادية يمكن ترجمته إلى الحديث عن محتويات الحس الممكنة والفعلية، وقد عدل رؤيته هذه كثيرًا في الفترة اللاحقة.
- **مشكلة المعرفة**: يتضمن تدبرًا حاذقًا في مشكلة الاستقراء، إضافةً إلى تحليلٍ للمعرفة على صعيد أحقية الشخص في أن يكون متأكدًا من هذا الطرح أو ذاك.
- **الأسئلة المركزية للفلسفة The Central Questions of Philosophy**: كتابٌ ممتازٌ للطلبة مبتدئين ومتقدمين، لا يتضمن مدخلاً إلى المشكلات الفلسفية فحسب، بل يتضمن كذلك عرضًا لرؤى آير الخاصة والحجج التي تدعمها.



آير في برنامج نقاشي على تلفزيون بي بي سي.

ميشيل فوكو

1926 - 1984م



يمتد تأثير فوكو خارج الفلسفة وصولاً إلى الإنسانيات والعلوم الاجتماعية. وربما كان أكثر ما اشتهر به نقوده لمختلف المؤسسات الاجتماعية، ومن أبرزها الطب النفسي، والطب، ونظام السجن.

قال الفيلسوف البريطاني تيد هوندريتش Ted Honderich مرة عن الفلسفة الفرنسية في نهايات القرن العشرين « إنها تنشد أن يكون لها حال الفن أو الأدب »، بحَيثُ يخالها المرءُ « كعملية مَسْكِ فكرةٍ ما والعدْو بها حَتى الاصطدام بأقرب جدارٍ أو السقوط في أقرب هاوية، أو شيء من هذا القبيل ». من السهل جدًا أن نجد أمثلة على ما يتحدث عنه هوندريتش،

مثلاً، هكذا يُعَرِّف جاك دريدا كلمة (علامة sign) في كتابه (Of Grammatology)... العلامة هي ذلك الشيء ذو التسمية الخاطئة، الشيء الوحيد الذي ينجو من السؤال الذي تنبع منه الفلسفة، أعني سؤال (ما هو؟).

نعم، هذه الخطوط التي تتخلل الكلمات مقصودة وليست خطأً طباعيًا. والفكرة هنا هي أن الكلمات الممحوّة جزئيًا لا يمكنها إيصال المعنى المقصود، لكنها استخدمت على أيِّ حالٍ لعدم وجود كلمات أخرى تؤدي الغرض على نحوٍ أفضل منها. ولذلك تُكتَب (قيد الشطب under erasure). وفي كتابه عن التفكيك (signs of the Times)، يقول ديفد ليمان David Lehman عن هذه التقنية إنها سرعان ما تتحول إلى تَنَطُّعٍ سَمِجٍ. وسيوافقه كثيرون على هذا الرأي.

مع ذلك، ومن حسن الحظ، ليست كل الفلسفة الفرنسية الحديثة نخبوية. ومن الأمثلة على ذلك عمل ميشيل فوكو. من المسلم به أن فوكو فيلسوفٌ صعب، بالقياس إلى توماس بين أو جون ستيوارت مِل مثلاً. ومع ذلك ففهمُ فلسفته ليس أصعب من فهم كيركيگارد، وأسهل فهمًا بكثير من هيگل. كذلك تميز عمله بقول أشياء جديدة ومهمة بخصوص السلطة، والمعرفة، والذاتانية.

ولد فوكو في بويتيرس، فرنسا، في الخامس عشر من أكتوبر 1926، وكان الطفل الثاني لآن مالابيرت وبأول فوكو، الذي كان جراحًا بارزًا على المستوى المحلي وأستاذًا في علم التشريح. كان

الأب يأمل ويتوقع من ابنه أن يصبح طبيبًا هو الآخر. وعلى كل حال، يبدو أن عائلة فوكو لم تؤثر في تكوينه كثيرًا. ففي مقابلة له، رجح ميشيل فوكو أن معايشته الحرب العالمية الثانية كان لها التأثير الأكبر في مطامحه المستقبلية، وهكذا، دخل فوكو المدرسة العليا العام 1946، ليتخرج عام 1951 بشهادتين في الفلسفة وعلم النفس. هاجر بعدها خارج فرنسا عدة سنوات - هربًا من الأعراف الجنسية المحافظة للثقافة الفرنسية، بحسب بعض المعلقين - قضاها في التدريس في السويد، وبولندا، وألمانيا، ثُمَّ عاد إلى فرنسا العام 1960 ليعمل في قسم الفلسفة في جامعة كلارمون - فيران.

كانت تلك نقطة البداية في تنامي شهرة فوكو الفكرية. العام 1961، نشر فوكو كتابه الأول (الجنون والحضارة Madness and Civilization)، ثُمَّ أتبعه بثمانية كتبٍ في خلال 20 عامًا، منها كتاب (ترتيب الأشياء The Order of Things)، (أركيولوجيا المعرفة The Archaeology of Knowledge)، (التهذيب والمعاقبة Discipline and Punish)، و (تاريخ الجنسانية The History of Sexuality).

السلطة والذات

تُظهِر لنا هذه الأعمال أن فوكو قد دشن طريقًا جديدًا للفلسفة الفرنسية في الجزء الأخير من القرن العشرين. استثمر فوكو حقولَ الفلسفة، التاريخ، والسيكولوجيا، والسوسيولوجيا، في محاولةٍ

لتبيان كيف تتفاعل السلطة مع المعرفة لإنتاج الذات البشرية. يريد فوكو أن يبين أن الكائنات البشرية تتشكل بوصفها ذواتًا عارفة - لِذاتها، عارفةً، وقابلةً للمعرفة، في علاقات السلطة والخطاب، ما يستدعي ضرورة إعادة التفكير بمفهوم السلطة، وتحليل الروابط بين السلطة والمعرفة.

يجادل فوكو أن المجتمعات الغربية الحديثة تتميز بثلاثة أنماطِ من المَضْوَعَة objectification تعمل على تشكيل الكائنات البشرية كذوات. وهذه الأنماط هي: (ممارسات التقسيم)، (التصنيف العِلمي)، و(الذأْتَنَة subjectification).

تُمَضوِعُ ممارساتُ التقسيمِ الناسَ من خلال تمييزهم وتفريقهم عن بعضهم بعضًا على أساس عمليات الفصل: العادي وغير العادي، العاقل والمخبول، المسموح والممنوع، وهكذا. ويجري تصنيف الناس بواسطة ممارسات التقسيم، كتصنيفهم إلى مجانين، سجناء، مرضى عقليين، وهكذا. توفر هذه التصنيفاتُ للذوات البشرية الهوياتِ التي ينظرون من خلالها إلى أنفسهم، وينظر لهم الآخرون من خلالها أيضًا. وهكذا، في كتابه **الجنون والحضارة**، يحلل فوكو الآليات التي استُخدِمت لاعتبار الجنون صنفًا مميَّزًا من السلوك البشري، تصنيفٌ قاد إلى شرعنة عملية احتجاز هؤلاء الأفراد في مؤسساتٍ خاصة.

يُمَضوِعُ نمطُ التصنيفِ العلميِّ البشرَ عن طريق خطابات وممارسات العلوم البشرية والاجتماعية. فمثلاً، يمكن تفكيك المرض العقلي إلى الأصناف الكثيرة جدًا التي يزخر بها الدليل

الإحصائي والتشخيصيُّ للاضطرابات العقلية الصادر عن رابطة الطب النفسي الأمريكية. في كتابه (مَولِد العيادة Birth of the Clinic)، يبين فوكو كيف أدى ظهور العلوم البشرية في القرن التاسع عشر إلى معاملة الجسم البشري كموضوع (object) يستدعي التحليل، التصنيف، والعلاج، وهو شيءٌ ما زال موجودًا في الطب المعاصر اليوم.

تختلف الذأتَنَة قليلًا عن نمطي المَضْوَعة السابقين من حَيثُ إنّها تشير إلى الطريقة التي يشكل بها الناسُ على نحوٍ فعالٍ، نعم، يشكلون أنفسَهم كذوات. تتخلل هذه الفكرةُ كتابَ فوكو تاريخ الجنسانية، حَيثُ يحلل كيف تؤدي رغبة المرء بفهم نفسه إلى اعترافه بأشد أفكاره ومشاعره ورغباته شخصانيةً للآخرين ولنفسه. هذا يدخلنا بالضرورة في شبكاتٍ من علاقات السلطة مع رموزِ السلطة - مثلًا، الأطباء، الأطباء النفسيون، وربما منتجو التلفزيون أيضًا في القرن الحادي والعشرين - إِذ يعتقد هؤلاء الرموز أنهم يفهمون اعترافاتنا ويكتشفون حقيقتها. رأى فوكو أنه من خلال توسع عملية الاعتراف هذه، يتحول الناس إلى مواضيع لمعرفتهم الخاصة ولمعرفة الآخرين؛ مواضيعُ تعلمتْ كيف تعيد بناء أنفسها وتغيرها. ويحاجّ فوكو أن هذه الظاهرة هي جزء مركزي مِن تَوَسُّع التكنولوجيا المستخدمة لإخضاع الأجساد والشعوب والتحكم بها في المجتمعات المعاصرة.

إن العمليةَ العامة لَمَضْوَعَة الذات البشرية مرتبطةٌ بالتغيرات التاريخية في طبيعة السلطة، والتطورات المقابلة لها على أصعدة

المعرفة العلمية والبشرية. استخدم فوكو تعبير (السلطة/المعرفة) للدلالة على هذا الالتحام بين السلطة والمعرفة. وبدلاً من التركيز على الإجبار، والكبت، والمنع، بيَّن فوكو كيف تُنتِج السلطةُ الذوات البشرية والمعرفة التي لدينا عن هذه الذوات. يعبر فوكو عن فكرته هذه بأوضح شكلٍ من خلال مفهوم (السلطة الحياتية bio – power).

لاحظ فوكو أنه في خلال القرن السابع عشر، بدأت سلطة الدولة تجعل حضورها مشعورًا في كل جزئيات حياة الفرد، ومع ظهور الرأسمالية الصناعية، كان هناك تحولٌ عن استخدام القوة المادية كنوعٍ من السلطة السلبية، باتجاه تكنولوجيات جديدة للسلطة أشد تأثيرًا، وكانت منتِجةً وهادفة لرعاية الحياة البشرية. بدأت الدولة بالتركيز على نمو وصحة سكانها. حاجّ فوكو أن نظامًا جديدًا من السلطة الحياتية أصبح مهيمنًا حينها، والذي هدف إلى تدبير وإدارة الجنس البشري أو الجماعة السكانية، والتحكم بالجسد البشري أو (تهذيبه).



سلطة الدولة وتحكم الدولة

في كتابه **التهذيب والمعاقبة** (1975)، يوضح فوكو كيف أن فكرة بنثام عن البانوبتيكون، وهو أحد نماذج السجون، كانت مثالاً نموذجيًا لتكنولوجيات التهذيب. يُبنى البانوبتيكون بطريقةٍ تجعله يعمل بكفاءةٍ سواء أكان حراس السجن موجودين أم لا. إذ ليس بوسع السجناء أن يعرفوا ما إذا كانوا تحت مراقبة

أعين الحراس أم لا، وعليه فلا بُدَّ لهم من أن يتصرفوا على أساس أن المراقبة ثابتةٌ ومتواصلةٌ بلا انقطاع. وفي هذه الحالة، يصبح السجناء هم أنفسهم الحراس عمليًا. وهكذا، بحسب فوكو، فإن البانوبتيكون يجمع السلطة والمعرفة والتحكم بالجسد والتحكم بالمكان، في تقنية تهذيبيةٍ متكاملةٍ واحدة. التماثل هنا مع المجتمع ككل واضحٌ. يسلط المجتمعُ سلطته الأعظم إلى درجة أنه يُنتِج ذواتًا بشريةً فرديةً تراقب وتضبط أنفسها على صعيد خطابات وممارسات المُتعارَف الجنسي، الأخلاقي، الجسدي، والسيكولوجي.

انعكست اهتماماتُ فوكو بالأمور المتعلقة بالسلطة والتحكم بالسكان والأجساد على أنشطته السياسية، فقد كان طوال حياته بعد البلوغ مهتمًا بالقضايا التي تخص حقوق الشواذ جنسيًا، وإصلاح السجون، والصحة العقلية، ورعاية اللاجئين. على أن هناك مفارقة بعض الشيء في هذا، ذلك أن واحدًا من النقود التي وُجِّهَت إلى عمل فوكو هو أنه يعمل على تقويض أيِّ التزامٍ بالسياسات التحررية. بعبارة أبسط، تعني هذه الفكرة أن زعم فوكو أن السلطة على درجةٍ من التمكن بحَيثُ لا ينجو منها شيءٌ إطلاقًا، يلغي إمكانية إيِّ تدخلٍ أو دافعية خيرةٍ أو حَتى عقلانية. على سبيل المثال، إذا كان الطب النفسي العلمي قد غير حيوات (الفصاميين) بواسطة استخدام العقاقير، فإن الهدف من هذا أساسًا هو التحكم بهؤلاء المرضى، وليس تحسين حياتهم. أو، في مثالٍ مختلف قليلًا، إذا كان الصدق في ما يخص التاريخ دالةً

للسلطة، عندها لا تعود مسألة ما إذا كان الهولوكوست قد حدث أو لم يحدث، نعم، لا تعود مسألة واقعٍ تاريخي، بل تصبح مسألة تتعلق بتأسيس أو عدم تأسيس هيمنةَ سردياتٍ تاريخيةٍ معيَّنة.

يقول العديد من نقاد فوكو أن رؤاه تقود مباشرةً إلى نسبويةٍ بخصوص كلٍّ من الحقيقة والأخلاق. فمثلاً، حاجّ باتريك ويست Patrick West في مجلة New Statesman:

« إن الموضوعة السائدة في فلسفة فوكو هي أن العلاقات البشرية مُعَرَّفَةٌ بالصراع على السلطة. الصواب والخطأ، الحقيقة والكذب، هي أوهام. فهي صنيعةُ اللغةِ وإرادةِ الهيمنة، وهكذا، فلا وجود لشيء اسمه الطيبة: صنع الناسُ المستشفيات، والمدارس، والسجون، لا للعلاج ولا للتعليم ولا للإصلاح، بل للتحكم بـ (الآخر) والهيمنة عليه. ولم تكن العقلانوية التي بشر بها عصر التنوير إلّا قناعًا يخفي وراءه هذا الدافع الخبيث ».

هناك بالطبع بعض الصواب في هذا النقد. وفي الحقيقة، تناقص تأثير أمثال فوكو من المفكرين في السنوات الأخيرة ذلك لأنه أصبح معروفًا أن نزعتهم العدمية تقوض إمكانية الالتزام السياسي الحقيقي. ومع ذلك، حتى لو أراد المرء أن يرفض النواحي الأكثر راديكاليةً في مقاربة فوكو، فإن من الخطأ تجاهل عمله على نحوٍ كامل. إذ تكمن أهمية فوكو في أنه أظهر كيف يمكن للسلطة أن تعمل على خلق الأجساد البشرية، الذوات البشرية، والجماعات السكانية التي يجري تصنيفها، مراقبتها، تهذيبها، والتحكم بها بطرق متنوعة.

عاش فوكو حياته كما لو أنه كان مدفوعًا لتجاوز كلا الحدود الجسدية والثقافية. إذ جرب عقار LSD، زار النوادي السادومازوخية في كاليفورنيا، حاول أكثر من مرة قتل نفسه، وتحدث عن اللذة الشديدة التي اختبرها عندما صدمته سيارة. في النهاية، مات فوكو بمرضٍ على علاقة بالآيدز، فكان من أوائل ضحايا مرضٍ يُفتَرَضُ أنه اعتَقَد أنه ليس موجودًا إلّا في سياق خطاباتٍ أو سردياتٍ معيَّنة.

أهم أعماله:

- الجنون والحضارة: تحليلٌ لنشوء السيكولوجيا الحديثة، يهاجم فوكو فيه فكرة كون (الجنون) و(المرض العقلي) تصنيفين طبيعيَّين، ويقترح أنها موجودة لخدمة ضروراتٍ متنوعة مؤسساتية واجتماعية وسياسية.
- مَولِد العيادة: أول دراسات فوكو الأركيولوجية، يبين هذا العمل كيف أدى ظهور العلوم البشرية، والعلوم الطبية بالتحديد، إلى معاملة الجسد البشري كـ (موضوع).
- ترتيب الأشياء: تحليلٌ معقد للـ (إبيستيمات epistemes) – أنظمةُ المعرفةِ والفكر – التي قامت عليها أنواعٌ مختلفةٌ من التقصي العلمي الاجتماعي عبر الزمن. ويتتبع الزعم القائل إن للعصور المختلفة فهومًا مختلفةً للعلاقات بين اللغة والحقيقة.

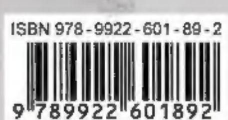
- **أركيولوجيا المعرفة**: تعبيرٌ نظريٌّ عن المنهج الأركيولوجي الذي اعتمده فوكو في دراساته التاريخية السابقة. كتابٌ عسيرٌ، وضع فيه فوكو لأول مرة مفهوم التكوين الخطابي.
- **التهذيب والمعاقبة**: دراسةٌ في نشوء السجن الحديث، والتكنولوجيات التهذيبية التي تعمل على تصنيف الذوات البشرية والتحكم بها.
- **تاريخُ الجنسانية، ثلاثة مجلدات**: يمثل بدايات دراسةٍ للجنسانية البشرية، أدرك فوكو الموتُ قبل أن يكملها، وتعد التعبير الأكثر نضوجًا عن أفكار فوكو حول السلطة الحياتية والسياسة الحياتية.



طاولة المكتب في بيت ميشيل فوكو.

أعظم فلاسفة غيروا العالم

يتتبّع هذا الكتابُ أضخم الأفكار في أكبر أجزاء المسيرة التاريخية الطويلة للفلسفة وأكثرها تأثيراً. سيجد القارئ هنا أوائل المفكرين الفلاسفة في الغرب، قدماء الفلاسفة الإغريق والرومان، الذين تدين لهم الفلسفة بالكثير. سنرى كيف أضحت همومُهم همومَ من تلاهم من الفلاسفة؛ سنرى كيف شَكَّلَتْ أجوبتُهم ما نسميه اليوم بالفلسفة. لن نتجاوز بالطبع فلسفة القرون الوسطى، والتي حملتْ بدورها الهمومَ القديمة لتسلمها لفلاسفة عصر النهضة، مضيفةً عليها نكهتها الدينية. يتناول الكتابُ بعنايةٍ أيضاً تفكيرَ العصر الحديث، الانفجار الحديث للفلسفة الذي بدأ من ديكارت. يعرج الكتاب أيضاً على مؤسسي العقلانوية والإمبريقية وممثليهما. كما على الاستنتاجات الكئيبة لمذهب التشكيكية.



ISBN 978-9922-601-89-2



